Yudi Latif

Inteligensia Muslim dan Kuasa

Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20

Inteligensia Muslim dan Kuasa

Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad Ke-20

Penulis: Yudi Latif

Pengantar: Prof. James J. Fox

EDISI DIGITAL

Desain Cover: Andreas Kusumahadi
Lay-out dan Redesain cover: Priyanto
Redaksi: Anick HT

Jakarta 2012

ISI BUKU

TENTANG PENULIS

Yudi Latif lahir di Sukabumi, 26 Agustus 1964. Menamatkan studi SI pada Fakultas Ilmu Komunikasi Universitas Padjadjaran (1990), S2 dalam Sosiologi Politik dari Australian National University (1999), dan S3 dalam Sosiologi Politik dan Komunikasi dari Australian National University (2004). Sejak Sekolah Dasar hingga menamatkan studi doktoralnya, ia selalu meraih predikat *outstanding student*. Tesis masternya tentang "Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia" memberikan kartografi yang berharga tentang sosiologi politik Indonesia lewat pembacaan sejarah dari "atas" dan "bawah". Disertasi doktoralnya tentang "Genealogi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20" memberikan terobosan baru dalam studi sosiologi dan sejarah intelektualisme Islam hingga menuai ban yak pujian.

Karier penelitiannya dimulai ketika bergabung dengan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) pada 1993. Sejak itu, ia terlibat sebagai editor tamu pada Center for Information and Development Studies (CIDES, 1995-1996), peneliti senior pada Center for Presidential and Parliamentary Studies (CPPS, 1998-1999), dan Direktur PusatStudi Islam dan Demokrasi (PSI D) Universitas Paramadina (2002-2003). Ketika menempuh studi doktoralnya, ia juga dipercaya untuk memberikan kuliah dalam

subjek *Reading the Indonesian Media,* pada Program Studi Asia Tenggara, Australian National University.

Di luar bidang akademik, Yudi juga seorang penulis yang subur *(prolific)*. Ia menulis dan mempunyai rubrik tetap di sejumlah media massa dan jurnal. Selain itu, ia juga pernah menjadi pemimpin redaksi dari sebuah majalah politik, *Kandidat,* menulis dan menyunting sejumlah buku dan sesekali tampil di televisi dan radio sebagai komentator isu-isu sosial politik.

Dalam bidang organisasi, Yudi pernah menjadi Ketua Ikatan Pemuda Masjid Agung Bandung (IKAPMA, 1985-1986), Koordinator Gelanggang Seni Sastra, Teater, dan Film (GSSTF) Universitas Padjadjaran (1987-1988), Sekretaris Jenderal Senat Gabungan Universitas Padjadjaran (1989), Presidium Majelis Sinergi Kalam (1997-1998), dan Ketua Perhimpunan Mahasiswa Indonesia di Canberra (1999-2000).

Dalam bidang profesi, Yudi saat ini menjadi Wakil Rektor untuk Urusan Kemahasiswaan, Riset, dan Kerja Sama Kelembagaan pada Universitas Paramadina, juga menjadi Direktur Eksekutif pada Reform Institute—sebuah lembaga riset swasta yang tengah menanjak.[]

PENGANTAR PROF. JAMES J. FOX*

Inteligensia Muslim dan Kuasa: Geneologi Inteligensia Muslim Indonesia Abad ke-20, karya Yudi Latif, merupakan sebuah studi dengan lingkup dan signifikansi yang luas dan penting. Studi sejenis ini tak ada bandingannya dalam kelimpahan khazanah literatur tentang Indonesia. Dengan mempertimbangkan cakupan yang luas dan argumen historis yang kritis, buku ini harus menjadi bacaan wajib dalam upaya memahami masyarakat Indonesia dan perkembangan politiknya terkini.

Sebagai sebuah kajian sosiologis yang fundamental, buku ini mendefinisikan dan menemukan subjeknya sendiri. Fokusnya adalah pada "inteligensia" Muslim Indonesia. Argumennya adalah bahwa "stratum" masyarakat ini—yang jarang diidentifikasi seperti itu oleh para penulis lain—telah menyediakan wacana Islam kritis dalam ruang publik yang memungkinkan Muslim untuk mendefinisikan diri mereka sendiri dan memberikan arah kepada bangsa Indonesia. Kajian ini menawarkan sebuah persepsi

* Prof. James J. Fox adalah Direktur Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University.

baru terhadap sejarah Indonesia, dengan memperhitungkan baik sentralitas ide maupun peran figur-figur kunci di Indonesia yang telah menghidupkan diskursus intelektual yang berlangsung.

Sebagai sebuah kajian tentang sejarah intelektual, buku ini bertitik tolak dari abad ke-19, memotret konteks kolonial yang di dalamnya individu-individu intelektual Muslim mendapatkan pendidikan dan menciptakan ruang aktualisasi bagi diri mereka sendiri di tengah masyarakat kolonial. Pembahasan kemudian bergerak ke abad ke-20 dengan kemunculan "inteligensia" dan pelbagai pergulatannya dalam mencari pengakuan dan otoritas politik. Dalam memberikan hal itu, buku ini memetakan peralihan antargenerasi yang identifikasi populernya, di setiap periode, memberikan pengertian tentang keterlibatan historis dari horizon intelektual mereka. Dari *kaoem moeda, bangsawan pikiran, pemoeda peladjar* hingga sarjana dan cendekiawan Muslim Indonesia dari generasi ke generasi bergumul dengan persoalan bagaimana menentukan posisi mereka di tengah arena nasional dan merespons isu-isu penting di dunia Muslim.

Secara khusus harus diakui bahwa buku ini pada dirinya sendiri merupakan suatu keterlibatan dengan wacana yang dikajinya. Apa-apa yang dikajinya mencerminkan keterlibatan yang itens dari penulisnya, karena Dr. Latif sendiri adalah seorang intelektual yang terlibat (*engaged intellectual*). Konsep-konsep analitis kritis yang dipakai dalam buku ini diambil dari ide-ide Mannheim, Gramsci, Foucault, dan Habermas—untuk menyebut beberapa sumber inspirasinya. Penulis memodifikasi dan menyesuaikan gagasan-gagasan ini ke dalam kerangka analitisnya sendiri guna menghadirkan sebuah persepsi yang koheren atas masa lalu bangsa Indonesia. Buku ini,dengan demikian, melengkapi khazanah studi-studi klasik tentang Indonesia oleh beberapa penulis, seperti Benda, Feith, Legge, dan McVey.

Diskursus intelektual Muslim di Indonesia dan kaitan-eratnya dengan diskursus global yang lebih luas kini harus diakui keberadaannya. Dengan mempertimbangkan fondasi-fondasi dari diskursus publik dan melacak perkembangannya dari abad ke-20 hingga sekarang, buku ini menjadi kunci penting bagi diskusi mutakhir tentang peran Islam pada abad ke-21. Lebih dari sekedar tinjauan atas masa lalu, buku ini merupakan titik tolak untuk memikirkan masa depan.[]

UCAPAN TERIMA KASIH

Sejarah buku yang bertolak dari disertasi ini merupakan sejarah kasih sayang dan saling pengertian. Meskipun saya sendirilah yang bertanggungjawab atas hasil akhir dari buku ini, adalah mustahil karya ini bisa dituntaskan tanpa dukungan dan kontribusi dari banyak pihak.

Saya terutama berutang budi kepada para pembimbing dan dosen di Fakultas Studi Asia dan Research School of Pacific and Asian Studies (RSPAS), Australian National University (ANU), yang dengan murah hati telah memberikan bimbingan dan dorongan.

Profesor Virginia Hooker tidak hanya seorang pembimbing yang sabar dan rendah hati, tetapi juga seorang"Ibu" yang penuh kasih sayang yang senantiasa memperlihatkan simpati dan pengertiannya terhadap masalah-masalah psikologis dan material yang saya hadapi. Selama penulisan disertasi, beliau juga telah memberi saya kesempatan berharga untuk memberikan kuliah baru bersama "Reading the Indonesian Media" bagi para mahasiswa yang menggeluti studi Indonesia, yang telah membantu memperluas pemahaman saya sendiri akan pentingnya peran media dalam perkembangan sejarah inteligensia Indonesia.

Profesor James J. Fox merupakan seorang pembimbing lainnya yang bersahabat dan terbuka. Beliau bisa menerima pandangan-

pandangan kritis dari para mahasiswanya, sekalipun jika hal itu tak sejalan dengan preferensi-preferensi pemahamannya. Beliau juga telah memperlihatkan dirinya sebagai seorang “Bapak” yang penuh pengertian dan tak segan-segan mengulurkan pertolongan. Dalam bidang akademik, beliau merupakan guru pertama saya dalam studi antropologi Islam. Partisipasi saya dalam *reading course*-nya, memberi saya wawasan baru mengenai pentingnya perbandingan internasional dalam studi Islam.

Dr. Greg Fealy adalah seorang pembimbing yang merangsang pemikiran. Pandangan-pandangan kritisnya tentang beberapa poin dalam disertasi, memberi saya tantangan yang konstruktif untuk mempertajam analisis. Keahliannya dalam kajian tradisionalisme Islam Indonesia juga telah membantu memperluas pemahaman saya tentang genealogi inteligensia Muslim dari kalangan tradisionalis.

Dr. Ann Kumar di Centre for Asian Societies and Histories, ANU, dan Profesor Emeritus John D. Legge di Departemen Sejarah, Monash Univesitiy, telah banyak meluangkan waktu untuk membaca sebagian besar dari disertasi ini. Koreksi-koreksi mereka terhadap beberapa poin persoalan sejarah dan saran mereka tentang struktur organisasi dari disertasi ini sungguh amat berharga.

Saya juga berterimakasih kepada Dr. Gail Craswell di Academic Skills and Learning Centre, ANU, atas bantuan-bantuannya yang berharga sehubungan dengan masalah-masalah penulisan dalam bahasa Inggris. (Aki) Achdiat Karta Mihardja juga patut diberikan ucapan terimakasih atas bantuan-bantuannya terutama dalam penerjemahan teks-teks berbahasa Belanda.

Penulisan disertasi yang menjadi buku ini tidak mungkin terwujud tanpa dukungan finansial yang saya terima dari Australian National University dan pemerintah Australia, khususnya Departemen Pendidikan, Pelatihan, dan Urusan

Pemuda. Kedua institusi tersebut telah menganugerahi saya beasiswa yang sulit diperoleh, International Postgraduate Research Scholarship, yang memungkinkan saya mengikuti program doktoral di ANU. Saat menempuh program doktoral ini, saya juga diberi *grant* oleh Australia-Indonesia Institute untuk melakukan penelitian tentang Islam dan Demokrasi di Indonesia. Riset tentang isu ini memberikan masukan-masukan yang berharga untuk memperkaya penulisan disertasi.

Saya juga patut mengekspresikan apresiasi saya kepada Perpustakaan ANU dan Perpustakaan Nasional Australia. Koleksi-koleksinya yang kaya tentang studi Indonesia dan Islam telah memberikan kontribusi penting dalam memperkaya pengetahuan saya. Akses saya terhadap koleksi perpustakaan-perpustakaan tersebut dimungkinkan oleh layanan yang baik dari para pegawainya, yang tak bosan-bosannya membantu memenuhi hasrat perburuan saya.

Kredit juga harus diberikan kepada Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan Universitas Paramadina di Jakarta, dua institusi yang telah memberi jalan bagi studi doktoral saya, Apresiasi terutama harus diberikan kepada Nurcholish Madjid, Utomo Dananjaya, Sugeng Sarjadi, Benjamin Prawoto, Djoko Pitono, Dipo Alam, Erman Aminullah, Taufik Abdulah, Mochtar Pabottingi, dan Dewi Fortuna Anwar atas bantuan, dorongan, dan nasihat-nasihatnya yang berharga.

Saya juga berterima kasih kepada para staf administratif di Fakultas Studi Asia, RSPAS, dan Internasional Education Office, ANU, khususnya kepada Andrea Haese, Ludmila Mangos, Vera Joveska, Pamela Wesley-Smith, Heather Mann, dan Ann Bell atas bantuan-bantuannya yang berkaitan dengan masalah-masalah logistik dan mekanisme birokratis.

Terima kasih juga patut dilayangkan kepada teman-teman seperguruan, Edward Chunck, Ros Matthews, Matthew Byrne,

Marshall Clark, dan teman-teman Indonesia di Canberra—yang nama-namanya tak mungkin disebutkan satu persatu--atas persahabatan yang hangat dan pertukaran pikiran yang bernas. Kehadiran mereka di sekitar saya membantu menciptakan lingkungan multikultural yang stimulatif, yang membuat hidup saya di Canberra lebih bermakna dari sekedar memburu gelar akademik.

Tak luput saya sampaikan terimakasih kepada teman-teman saya di Indonesia, terutama Idi Subandy Ibrahim, Ida Ayu Mustika Dewi, Tatat Rahmita Utami, Yudhie Haryono, Abdul Hamid, Indah Dachlan, Yon Hotman, Angga Pribadi, Yossie, dan Ray Rangkuti, yang dengan caranya sendiri-sendiri telah memberi kontribusi yang penting bagi penyelesaian disertasi dan buku ini.

Lebih dari semua pihak yang telah disebutkan, orangtua, istri, dan anak-anak saya patut diberikan penghargaan yang setinggi-tingginya. Doa, dorongan, dan kehadiran mereka yang senantiasa hadir dan mengalir, telah memberikan obat yang ampuh untuk mengusir kepenataan dan kejenuhan serta meneguhkan spirit untuk tetap melangkah di jalur pengetahuan. Keluarga saya telah menanggung banyak penderitaan demi tuntasnya disertasi dan buku ini. Semoga Allah Swt. membalas pengorbanan mereka dengan ganjaran yang berlipat.

Akhirnya, ucapan terima kasih saya haturkan kepada Eko Prasetyo, Ahmad Baiquni, dan Penerbit Mizan yang telah berkenan menerjemahkan dan menerbitkan buku ini. Semoga buku ini memberi tetesan pengetahuan baru yang membawa hikmah bagi kemaslahatan kita semua! []

BAB 1

PENDAHULUAN

Para intelektual telah turut membentuk kehidupan politik di negara-negara sedang berkembang; merekalah para inisiator, para pemimpin, dan para pelaksana dari kehidupan politik itu.
—Edward Shils (1972)[1]

Strata inteligensia berkembang...manakala para anggota terdidik dari kelompok yang mapan tak sanggup menghadapi dan memecahkan problem-problem bangsanya yang kian berkembang. Sebagai jawaban atas situasi itu, inteligensia tampil sebagai sebuah elemen baru dalam struktur sosial, sebagai sebuah strata yang menempati posisi di antara 'penguasa yang mapan' (*the power establishment*) di satu sisi, dengan semua kelas yang lainnya di sisi yang lain.
—Aleksander Gella (1976)[2]

Islam Indonesia merupakan sebuah realitas yang tak lagi bisa diabaikan oleh para akademisi. Gelombang kebangkitan kembali Islam telah menerpa negeri itu sepanjang dua dekade terakhir sehingga semakin sulit untuk menyebut Islam sebagai sebuah kekuatan marjinal yang berada di tepi peradaban Indonesia.
—Mark R. Woodward (1996)[3]

Dari sela-sela krisis akut dalam 'galaksi politik'[4] Indonesia pada senjakala abad yang lalu, sinar 'bulan sabit' baru mulai terbit di ufuk langit Jakarta: yaitu munculnya inteligensia Muslim sebagai elit politik dan birokratik yang tengah menanjak.

Pada masa akhir kekuasaan Suharto, setelah sejak tahun 1960-an berlangsung proses demoralisasi yang melanda politisi Muslim, berbagai figur inteligensia Muslim secara mengejutkan memainkan peran sentral dalam wacana sosial-politik Indonesia.[5] Hampir bersamaan, banyak anggota lainnya dari inteligensia Muslim yang berhasil menduduki eselon-eselon atas dalam birokrasi pemerintahan.[6] Isu-isu yang menyangkut sepak-terjang inteligensia Muslim ini semakin mendapatkan liputan media yang luas, menyusul pendirian Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI) pada bulan Desember 1990.

Ketika gerakan reformasi muncul pada 1997/1998, beberapa figur inteligensia Muslim memainkan peran-peran yang krusial dalam proses pengunduran diri Suharto. Signifikansi politik dari inteligensia Muslim ini semakin nyata pada masa pemerintahan (transisi) Habibie, yaitu ketika para anggota kabinet dan pejabat senior birokrasi kebanyakan berasal dari para anggota ICMI. Saat yang bersamaan, kepemimpinan partai Golkar (yang merupakan penerus dari mesin politik Orde Baru) mulai didominasi oleh para mantan aktivis Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Capaian politik inteligensia Muslim ini memuncak dengan terpilihnya Abdurrahman Wahid (mantan ketua tanfidziyah Nahdlatul Ulama) sebagai Presiden pasca-Habibie, yang disusul dengan penunjukan figur-figur Muslim sebagai pejabat-pejabat senior negara.

Meskipun inteligensia Muslim pada akhir abad ke-20 telah mampu mencapai kredibilitas intelektual yang lebih kuat, selain juga menempati posisi-posisi politik dan birokratik yang lebih baik, partai politik Muslim secara keseluruhan tak kunjung memperoleh dukungan suara mayoritas. Pada Pemilihan Umum tahun 1998, jumlah suara yang diperoleh oleh semua partai Muslim, termasuk partai-partai yang menjadikan Pancasila

sebagai asasnya, hanya sebesar 36,38%, yang berarti hanya meraup 37,46% dari total kursi di DPR (yakni 173 kursi dari total 462 kursi yang ada).[7] Lebih dari itu, saat posisi politik dan birokratik dari inteligensia Muslim meningkat, sebagian besar dari para pemimpin senior Islam menjadi kurang terobsesi dengan klaim-klaim Islam. Mereka tak lagi terlalu berobsesi dengan agenda pencantuman kembali 'Piagam Jakarta'[8] dalam konstitusi negara.

Gambaran mengenai inteligensia Muslim pada akhir abad ke-20 ini kontras dengan gambaran mereka pada awal abad ke-20. Sepanjang dekade-dekade awal abad ke-20, hanya sedikit dari lapisan berpendidikan terbaik dari inteligensia Indonesia yang bersedia bergabung dengan perhimpunan-perhimpunan Islam, seperti Sarekat Islam (SI), karena sebagian besar dari mereka lebih suka bergabung dengan organisasi-organisasi yang memiliki kaitan-kaitan dengan kaum priyayi seperti Budi Utomo. Namun, dengan keberhasilannya membela dan memenangkan hati masyarakat terjajah di akar rumput, SI muncul sebagai perhimpunan Hindia Belanda pertama yang memiliki konstituen yang tersebar luas—melintasi batas-batas kepulauan Nusantara—dan berhasil memiliki jumlah keanggotaan yang terbesar dibandingkan dengan perhimpunan-perhimpunan yang ada pada masa itu. Sementara, pada akhir abad ke-20, ada banyak sekali lapisan terdidik terbaik dari masyarakat Indonesia yang bergabung dengan perhimpunan-perhimpunan mahasiswa dan inteligensia Islam (seperti HMI, ICMI, dan KAMMI), serta juga partai-partai Muslim. Namun daya tarik Islam politik di kalangan masyarakat akar rumput cenderung merosot.

Meski pengaruh inteligensia Muslim meningkat dan sikap politik inklusif di kalangan kaum Muslim menguat, partai-partai Islam dan identitas-identitas komunal masih juga bertahan.

Terus bertahannya politik identitas Muslim ini bisa dilihat dari upaya-upaya yang dilakukan oleh lapisan-lapisan tertentu dari inteligensia Muslim, terutama di kalangan generasi mudanya, untuk berjuang demi diterapkannya Hukum Islam (syariah). Saat yang bersamaan, label-label Islam masih tetap dipakai secara luas sebagai nama-nama bagi organisasi-organisasi kaum terpelajar dan politik.[9]

Seiring dengan kemunculan partai-partai Muslim yang liberal maupun yang tak liberal *(illiberal)*, pertarungan ideologi dan identitas politik baik antar maupun intra tradisi-tradisi intelektual yang ada terus berlangsung dengan agenda yang berbeda serta intensitas dan ekspresi yang beragam. Di sini, politik Muslim mengalami fragmentasi internal dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya, seperti ditunjukkan oleh kemunculan secara berlimpah partai-partai politik Muslim. Sepanjang era reformasi, bahkan inteligensia Muslim yang pernah bersatu dalam ICMI menjadi tercerai-berai ke dalam beragam orientasi partai.

Semua gambaran tersebut mencerminkan adanya kesinambungan *(continuity)* dan perubahan-perubahan *(changes)* dalam gerak perkembangan inteligensia Muslim. Adanya gambaran diakronik dan sinkronik dari inteligensia Muslim ini patut memperoleh perhatian yang serius dari kaum akademisi. Inteligensia Indonesia, dengan meminjam kata-kata Shils, telah menjadi 'penyeru', 'pemimpin', dan 'pelaksana' dari politik nasional (Shils 1972: 387). Untuk satu atau lebih alasan, tingginya keterlibatan politik dan keasyikan inteligensia Indonesia dalam pertarungan memperebutkan kekuasaan masih tetap menjadi sebuah gambaran pokok dari dunia perpolitikan Indonesia. Maka, upaya untuk memahami kesinambungan dan perubahan-perubahan yang berlangsung dalam gerak perkembangan inteligensia Indonesia merupakan sesuatu yang penting untuk

dilakukan agar kita bisa memahami kesinambungan dan perubahan-perubahan dalam pembentukan elit Indonesia dan politiknya.

Lebih dari itu, transformasi inteligensia Muslim dari posisi marjinal menuju posisi sentral dalam dunia politik dan birokrasi Indonesia tampak membingungkan jika kita berusaha memahaminya dalam konteks studi-studi yang telah ada mengenai elit Indonesia modern dan politiknya. Clifford Geertz dalam karyanya yang berpengaruh, *The Religion of Java* (1960, 1976), menggambarkan bahwa elemen-elemen aristokratik dan birokratik (*priyayi*) dari masyarakat Jawa merupakan kalangan yang merepresentasikan pandang dunia pra-Islam. Dia bahkan cenderung melukiskan *priyayi* dan *santri* (elemen Muslim yang taat) sebagai kategori-kategori yang bersifat saling berlawanan.[10] Robert van Niel (1970) melukiskan elit Indonesia modern sebagai 'para peniru cara-cara Barat' yang secara gradual tercerabut 'akarnya dari masyarakat Indonesia' (1970: 23-7). R. William Liddle (1973) menyoroti dominasi 'para intelektual modern yang sekuler' *(secular modernising intellectuals)* dalam kemunculan Orde Baru. Donald K. Emmerson (1976) mengamati bahwa 'pada akhir tahun 1960-an dan awal 1970-an, rezim militer, teknokratik dan birokratik Indonesia tidak bisa disebut sebagai Muslim, baik dalam namanya maupun dalam praktiknya' (1976: 23).[11] Ruth McVey (1989) sendiri menggambarkan 'iman' (Islam) sebagai unsur luar dalam dunia politik Indonesia.

Meningkatnya pengaruh inteligensia Muslim, baik secara intelektual, politik, dan birokratik, setelah sekian lama mengalami marjinalisasi Islam politik, menghadirkan wawasan-wawasan baru yang menyiratkan betapa pentingnya mempertimbangkan beragam faktor penentu politik dan beragam medan relasi kuasa dalam dunia perpolitikan Indonesia. Di sisi lain, melemahnya daya tarik partai-partai Islam buat para pemilih akar rumput

dan berubahnya sikap politik di kalangan anggota senior inteligensia Muslim di akhir abad ke-20 mengindikasikan pentingnya mempertimbangkan keadaan-keadaan sinkronik (perubahan) yang ada di dalam sebuah bentangan perkembangan diakronik (kesinambungan) dari inteligensia Muslim.

Studi penelitian ini merupakan sebuah upaya untuk menelaah genealogi inteligensia Muslim dalam hubunganya dengan pertarungan 'kuasa' *(power)* di Indonesia abad ke-20. Dalam upaya ini, pendekatan dengan kerangka waktu *longue durée* akan dikombinasikan dengan sebuah metode interaktif, interdisipliner dan intertekstual untuk mendapatkan pemahaman yang lebih baik mengenai beragam impuls dan interaksi yang turut memberikan sumbangan bagi kesinambungan dan perubahan dalam gerak perkembangan jangka panjang dari inteligensia Muslim dalam relasinya dengan 'kuasa'.

Dasar-Dasar Analisis

Dalam studi mengenai 'genealogi inteligensia Muslim (dan kuasa) di Indonesia abad keduapuluh', paling tidak terdapat lima istilah konseptual yang perlu dijelaskan secara lebih jauh: yaitu 'genealogi', 'Muslim', 'inteligensia', 'kuasa' *(power),* dan 'Indonesia'.

Genealogi

Istilah 'genealogi' di sini didefinisikan baik dalam artian konvensional maupun artian Foucauldian. Mengikuti studi-studi sejarah dan antropologi tradisional, 'genealogi' bisa didefinisikan sebagai studi mengenai evolusi dan jaringan dari sekelompok orang sepanjang beberapa generasi. Konsep genealogi ini berguna untuk memperhatikan gerak perkembangan diakronik dan rantai

intelektual antar-generasi dari inteligensia Muslim Indonesia.

Dalam artian Foucauldian, 'genealogi' merupakan sejarah yang ditulis dalam terang penglihatan dan kepedulian *(concerns)* masa kini. Dalam pandangan Foucault, sejarah selalu ditulis dari perspektif masa kini. Sejarah merupakan pemenuhan atas sebuah kebutuhan masa kini. Fakta bahwa masa kini selalu berada dalam sebuah proses transformasi mengandung implikasi bahwa masa lalu haruslah terus-menerus dievaluasi-ulang. Dalam artian ini, 'genealogi tak berpretensi untuk kembali ke masa lalu dengan tujuan untuk memulihkan sebuah kontinuitas yang tak terputus.' Justru sebaliknya, 'genealogi berusaha mengidentifikasi hal-hal yang menyempal *(accidents)*, mengidentifikasi penyimpangan-penyimpangan yang kecil (*the minute deviations*)'. Genealogi memfokuskan diri pada retakan-retakan, pada kondisi-kondisi sinkronik dan pada tumpang tindihnya pengetahuan yang bersifat akademis dengan kenangan-kenangan yang bersifat lokal (Foucault 1994, 1996; Lechte 1995: 110-115). 'Genealogi' dalam artian ini berguna untuk memperhatikan dinamika, transformasi dan diskontinuitas dalam gerak perkembangan historis dari inteligensia Muslim.

Maka, dengan menerapkan pembacaan secara genealogis, penelitian ini akan menempatkan keadaan-keadaan sinkronik (perubahan pada saat-saat tertentu) dalam kerangka waktu yang diakronik (lama-sinambung). Penekanan Saussurean dan Foucauldian mengenai pentingnya mempelajari momen-momen yang bersifat sinkronik, dalam penelitian ini akan diimbangi dengan memberikan perhatian kepada sebuah proses diakronik yang berlangsung dalam jangka waktu yang lama. Seperti pertanyaan yang diajukan secara retoris oleh Penelope J. Corfield (1991: 6): 'Bagaimana bisa struktur-struktur yang bersifat sinkronik akan bisa ditelaah tanpa merujuk kepada arus ruang-

dan-waktu diakronis yang bersifat niscaya?' Sementara studi atas momen-momen sinkronik akan bisa memperlihatkan kondisi-kondisi historis dari sebuah bangunan sosial, studi atas waktu diakronik akan bisa mengungkapkan jaringan jejak-jejak dan kenangan-kenangan dari sebuah sejarah yang berlangsung lebih panjang.[12] 'Setiap kondisi historis memunculkan polarisasi yang bersifat dialektis dan menjadi sebuah medan kekuatan (*Kraftfeld*) dimana di dalamnya berlangsung konflik antara masa lalu (*fore-history*) dan masa depan (*after-history*)', demikian kata Walter Benjamin (1980: 60).

Studi atas kontinuitas yang bersifat diakronik yang dikombinasikan dengan studi atas perubahan yang bersifat sinkronik adalah penting untuk bisa mengamati proses '*strukturasi*' (*structuration*), -dalam artian Giddens (1984),- dari tradisi-tradisi intelektual. Ide-ide, peran, dan persepsi-diri kaum intelektual dipengaruhi oleh batas-batas tradisi intelektual dan kultural terentu yang terbangun secara historis serta kemungkinan tindakan dan kemauan-kemauan aktor-aktor sosial *(human agencies)*. Dengan demikian, inteligensia dan/atau para intelektual merupakan bagian dari sebuah proses historis dimana di dalamnya para aktor manusia membentuk-kembali (*reinvent*) tradisi-tradisi kultural dan intelektualnya dalam konteks-konteks yang berbeda (Eisenstadt 1973).

Fokus perhatian buku ini terhadap proses diakronik dari gerak perkembangan inteligensia Muslim sungguh penting karena para analis arus-utama dalam bidang kajian politik Indonesia terlalu mengarahkan perhatiannya kepada keadaan-keadaan sinkronik dalam Islam politik. Konsentrasi analisis politik terhadap peristiwa-peristiwa politik harian (*day-to-day political events*) akan beresiko memberikan perhatian yang terlalu banyak terhadap, meminjam pandangan Fernand Braudel (1980), waktu

yang bersifat individual, waktu kondisional (*conjuncture*) dalam dirinya sendiri, tanpa mempertimbangkan durasi jangka panjang (*longue durée*).

Karena mengabaikan kerangka waktu '*longue durée*', trikotomi Geertz mengenai '*santri-abangan-priyayi*'[13] gagal untuk melihat konstruksi pandangan dunia *(worldview)* priyayi di masa lalu (*backward*) maupun di masa depan (*forward*). Dia mungkin akan heran bahwa jauh sebelum dia melakukan penelitian lapangnya pada tahun 1950-an, beberapa figur dari inteligensia Hindia Belanda yang baru muncul pada awal abad ke-20, seperti Tjipto Mangunkusumo, Tirto Adhi Surjo, Agus Salim, Tjokroaminoto, Djajadiningrat bersaudara, dan Sutomo dalam kenyataannya merupakan anak-anak dari keluarga *priyayi* yang memiliki latar belakang keagamaan *santri* yang kuat (lihat bab 3). Dia juga mungkin akan heran bahwa beberapa dekade setelah penelitiannya, gambaran mengenai santri sebagai elemen pedagang dalam masyarakat Indonesia telah mulai dikalahkan oleh gambaran *santri* sebagai birokrat-baru.

Di sisi lain, fokus buku ini terhadap perubahan sinkronik penting untuk menyelamatkan sejarah intelektual dari asumsi-aumsi *esensialisme*. Mochtar Pabottingi (1982), misalnya, dalam studinya mengenai para intelektual Indonesia pada masa sebelum Revolusi Kemerdekaan 1945 sampai pada kesimpulan bahwa intelektual Indonesia telah selalu terikat dengan, dan tak pernah terasing dari, massa rakyat. Sementara dalam kenyataan, para intelektual dari generasi pertama inteligensia Indonesia pernah mengalami masa dimana ruang publik mereka pada awalnya hanya terbatas pada sebuah kelompok inti *priyayi* terdidik, sementara publik dalam artian massa yang lebih luas, masih merupakan pihak ketiga yang bersifat anonim, tak berbentuk dan tak acuh.

Fokus perhatian kepada perubahan-perubahan sinkronik juga akan memperlihatkan bahwa identitas-identitas politik inteligensia Muslim tidaklah merupakan sebuah konstruk yang bersifat baku *(fixed)* dan stabil, yang bertahan sejak awal sampai akhir melewati segenap perkembangan sejarah tanpa ada perubahan. Meminjam kata-kata Stuart Hall (1997: 4): 'Identitas adalah persoalan mengenai bagaimana menggunakan sumberdaya sejarah, bahasa dan kebudayaan dalam proses *menjadi* (*becoming*)... Identitas-identitas itu tunduk pada proses menyejarah secara radikal (*radical historicization*), dan secara terus-menerus berada dalam proses perubahan dan transformasi; individu-individu sendiri tersusun dari banyak identitas, dan keberagaman identitas individu ini dikonstruksikan dalam konteks yang berbeda-beda' (Mouffle 2000). Dalam proses transformasi dan konstruksi ini, praktik-praktik diskursif memainkan peran yang menentukan. Seperti yang dicatat oleh Hall (1997: 4): 'Identitas-identitas terbangun di dalam, bukan di luar, *discourse* (wacana perbincangan), dan karena itu kita harus memahami identitas-identitas tersebut sebagai sesuatu yang terbentuk dalam ruang-ruang historis dan institusional yang spesifik lewat struktur dan praktik-praktik diskursif yang spesifik.'

Muslim

Istilah 'Muslim' dalam buku ini bukanlah sebuah penanda (*signifier*) terhadap setiap orang yang menganut agama Islam dan juga bukan sebuah rujukan (*reference*) terhadap sikap kesalehan dalam beragama. Mereka yang termasuk dalam inteligensia Muslim tidak dengan sendirinya merupakan Muslim yang saleh, dan mereka yang tidak termasuk inteligensia Muslim tidak dengan sendirinya merupakan Muslim yang tak saleh. 'Muslim' di sini merupakan sebuah penanda (*signifier*) dari

tradisi-tradisi politik dan intelektual yang berorientasi Islam yang terkonstruksikan lewat praktik-praktik diskursif dalam suatu momen historis tertentu dalam sejarah Indonesia. 'Orientasi Islam', merujuk pada keterikatan tradisi-tradisi politik dan intelektual ini dengan ideologi-ideologi dan/atau kolektivitas-kolektivitas Islam. Ideologi-ideologi Islam sendiri beragam dan berbeda-beda karena adanya pertarungan dan ragam posisi yang saling berlawanan; sementara yang disebut sebagai kolektivitas-kolektivitas Islam meliputi 'komunitas-komunitas epistemik' (*epistemic communities*, seperti sekolah-sekolah, lembaga dakwah, zawiyah dan sebagainya.), perhimpunan-perhimpunan Islam (seperti yayasan, perkumpulan-perkumpulan dan partai-partai politik) dan kelompok-kelompok aksi Islam. Konsep 'Islam' sebagai kata sifat dari kolektivitas-kolektivitas tersebut sekali lagi terkonstruksikan dalam ruang-ruang historis dan institusional yang spesifik lewat struktur dan praktik-praktik diskursif yang spesifik. Dengan demikian, maka konsep 'Islam' itu pun tunduk pada proses pertarungan, perubahan, dan transformasi.

Istilah 'Muslim' berkembang dari hasil pertarungan wacana serta perbenturan dengan identitas-identitas yang lain, dan karena itulah, istilah tersebut memiliki sebuah dimensi politis. Istilah tersebut telah dipolitisasi untuk beberapa alasan. Pertama, istilah ini bisa jadi merupakan sebuah refleksi dari suatu sikap nasionalisme yang terfragmentasi. Fragmentasi ini lahir dari adanya kenyataan pluralitas bangsa dan dari adanya keragaman kenangan-kenangan dan identitas-identitas kolektif, selain juga dari adanya kepelbagian dalam posisi subjek *(subject positions)*, tradisi dan jaringan intelektual dari masyarakat Indonesia.

Dari sudut pandang perspektif-perspektif ini, keasyikan dengan politik identitas dan simbol-simbol Islam menandakan suatu situasi ganda. Di satu sisi, keasyikan itu bisa ditafsirkan

sebagai apa yang mungkin disebut Alain Touraine sebagai sebuah 'tindakan historis' (*a historical action*) dari suatu identitas kolektif tertentu dalam 'perjuangan untuk menyejarah' (*struggle for historicity*) (Touraine, 1981). Di sisi yang lain, keasyikan itu mengindikasikan adanya sebuah kecenderungan patologi pasca-kolonial yang kambuhan, ditandai oleh adanya kontradiksi-kontradiksi yang terus berlangsung karena adanya kemacetan historis. Menurut Albert Memmi (seorang intelektual dan revolusioner Tunisia), patologi pasca-kolonial bersifat *limbo* antara kemungkinan kebebasan yang nyata (*the visible apparatus of freedom*) dengan bayang-bayang ketidakbebasan yang terus mengancam (*the concealed persistence of unfreedom*), antara menjadi-ada (*arrival*) dan menjadi-lenyap (*departure*), antara kemerdekaan (*independence*) dan ketergantungan (*dependence*), yang berakar pada residu infeksi-infeksi masa lalu yang terpendam dan tak terselesaikan (*unconsidered and unresolved past*)' (Gandhi 1998: 6-7).

Yang kedua, politisasi atas simbol-simbol Islam tampaknya merupakan residu yang bersifat menular dari apa yang pernah disebut W.F. Wertheim (1980) sebagai sindrom 'mayoritas dengan mentalitas minoritas', yang lahir karena posisi ironis Islam di negeri ini:

> Mayoritas besar orang Indonesia menganut agama Islam. Dari sudut pandang kuantitatif, Indonesia bahkan bisa dianggap sebagai 'negara Islam' terbesar di dunia. Namun, sikap-sikap mental dari ummat Islam di negeri tersebut menunjukkan sikap-sikap mental yang khas dari sebuah kelompok minoritas. Hal ini terutama disebabkan oleh fakta bahwa dalam medan politik, sepanjang sejarah abad-abad yang lalu, para wakil ummat Islam secara konsisten lebih diposisikan sebagai orang luar (Wertheim 1980: 1)

Yang ketiga, istilah 'Muslim' telah secara sering dipolitisasi karena adanya konflik internal dalam ummat Islam dalam pertarungan memperbutkan klaim sebagai wakil 'sejati' dari Islam. Heterogenitas latar belakang Muslim Indonesia, baik dalam kerangka etnis, kultur, geografi dan mazhab-mazhab keagamaan, yang berkombinasi dengan tidak terlalu besarnya tekanan dari non-Muslim (paling tidak dalam hal jumlah) di sebagian besar daerah di Indonesia, telah menciptakan sebuah kesempatan yang lebih besar bagi terciptanya variasi internal dalam tubuh ummat Islam. Akibatnya, politik Islam Indonesia lebih dicirikan oleh keberagaman, oleh pertarungan, dan oleh beragam pemikiran yang saling bertentangan, yang seringkali merangsang terciptanya sebuah proses politisasi yang intens terhadap Islam.

Yang terakhir, namun yang juga sama pentingnya, bagi banyak generasi muda Muslim, terutama mereka yang dibesarkan sepanjang masa-masa akhir dari era modernisasi Orde Baru, obsesi akan simbolisme Islam mungkin didorong oleh adanya intrusi dari kondisi-konsisi post-modern serta penetrasi budaya massa yang bersifat global. Hidup dalam sebuah dunia post-modern, seperti yang dijelaskan Baudrillard (1992) kepada kita, berarti hidup dalam sebuah gerak interpenetrasi pengalaman-pengalaman kultural dan pluralisasi alam kehidupan yang dialami manusia sehingga melahirkan ketidakjelasan nilai-nilai ideal dan menumbuhkembangkan gaya hidup konsumerisme yang menyebabkan terdiferensiasi dan terfragmentasinya cara pandang atas dunia (*worldview*). Perkembangan-perkembangan ini memiliki sebuah dampak yang serius terhadap kaum Muslim Indonesia, sebagaimana yang juga dialami oleh umat beragama yang lain di dunia, dan dampak ini bagi para aktivis Muslim dianggap sebagai sebuah ancaman penetrasi kolonialisme baru yang bersifat tak

langsung, yaitu dalam bentuk sekularisasi kebudayaan. Jadi, meminjam pandangan Turner, balikan mereka kepada 'identitas Muslim' merupakan 'sebuah upaya untuk menciptakan sebuah *gemeinschaft* baru, sebuah versi baru dari rumah tradisional, untuk menangkal ancaman dari postmodernitas dengan jalan membangun kembali ideologi komunal' (Turner 1994: 93).

Dengan kata lain, keasyikan dalam identitas-identitas dan simbol-simbol Islam ini merupakan sebuah indikasi dari apa yang disebut Geertz sebagai 'pergulatan demi menyatakan-diri' (*struggle for the real*) (1972: 324)[14] yang tak pernah lelah dari kaum Muslim, yang merefleksikan adanya jurang-jurang yang sangat lebar dan adanya pergulatan yang begitu lama antara nilai-nilai ideal Islam dan kenyataan. Sebuah ancangan terhadap sudut pandang ini pernah diungkapkan oleh Abu-Rabi': 'Maka, Islamisme merupakan sebuah cermin dari suatu krisis patologis yang berurat berakar dalam masyarakat Islam' (Abu-Rabi' 1996: 59).

Inteligensia dan Intelektual

Fokus perhatian utama dari buku ini ialah genealogi dari entitas kolektif 'inteligensia' Muslim—yang merupakan sebuah sub-stratum dari inteligensia (kaum terdidik modern) Indonesia—ketimbang genealogi dari para 'intelektual' Muslim secara individual. Namun, pada saat melukiskan gerak perkembangan dari sebuah kelompok inteligensia tertentu, secara tak terelakkan perhatian juga akan terarah pada peran para intelektual secara individual sebagai perumus dan artikulator dari identitas-identitas dan ideologi-ideologi kolektif.

Mendefinisikan 'inteligensia' dan 'intelektual' merupakan sesuatu yang sangat problematik. Kedua istilah tersebut telah

dipergunakan secara tumpang tindih dalam wacana mengenai sejarah dan politik Indonesia. Tak ada pemahaman bahwa masing-masing memiliki genealogi dan formasi sosialnya sendiri-sendiri, sehingga karena itu, keduanya merujuk pada suatu konsep dan fenomena sosial yang berbeda. Mohammad Hatta, dalam pidatonya yang bersejarah di hadapan sivitas akademika Universitas Indonesia pada tanggal 11 Juni 1957 yang berjudul '*Tanggung Djawab Moril Kaum Inteligensia*' menafsirkan 'inteligensia' sebagai sinonim dengan 'intelektual' dan menggunakan konsepsi intelektual yang dipakai Benda dalam karyanya *La Trahison des Clercs* (Pengkhianatan Kaum Intelektual) sebagai kerangka konseptualnya (Hatta 1957). Selo Soemardjan pernah menulis *'The Changing Role of intellectuals in Indonesian National Development'* (1981) untuk menjelaskan peran 'inteligentsia'. Dia berargumen: '...konsep intelektual dalam artian mereka yang dianggap atau menganggap diri mereka sendiri sebagai intelektual haruslah diartikan identik dengan kata 'inteligensia' (Soemardjan 1981: 139-140). Pada saat yang bersamaan, Arief Budiman menulis *'Students as Intelligensia: The Indonesian Experience (1981)*, dengan menggunakan kerangka literatur-literatur Eropa Barat mengenai 'intelektual', dimana di dalamnya istilah 'intelektual' dan 'inteligensia' dipakai dengan saling dipertukarkan. Pada satu kesempatan, dia menyatakan bahwa para mahasiswa Indonesia termasuk ke dalam 'kelompok intelektual' (h. 224). Pada kesempatan yang lain, dia melukiskan para mahasiswa sebagai inteligentsia (h. 225). Hanya beberapa bulan sebelum saya menyelesaikan tesis ini, Daniel Dhakidae menerbitkan bukunya mengenai para intelektual Indonesia sepanjang Orde Baru dengan judul *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru* (2003). Namun, dalam buku itu, dia tak memberikan pembedaan yang jelas antara konsep 'intelektual'

dan 'inteligensia'. Selain mengasosiasikan istilah 'inteligensia' dengan 'intelektual', dia menggunakan kasus 'inteligensia' Rusia sebagai contoh dari keberadaan 'intelektual' (h. 8-9).

Ambiguitas semacam itu bukan hanya tampak nyata dalam studi mengenai Indonesia, namun juga berlangsung umum dalam wacana ilmiah Barat. Menurut Aleksander Gella (1976), para ahli sosiologi Barat selama jangka waktu yang lama 'bahkan tidak melihat adanya perbedaan antara para intelektual di Barat dengan formasi sosial yang unik dari suatu stratum, yang disebut *intelligentsia*, yang mulai berkembang di Rusia dan Polandia sepanjang pertengahan abad kesembilanbelas'. Dia bahkan menunjukkan bahwa istilah 'inteligensia' tidak diberikan entri tersendiri baik dalam *Encyclopaedia of the Social Sciences* maupun dalam *International Encyclopedia of the Social Sciences*. Lebih dari itu, dia mengamati bahwa dalam karya Robert Michels (1932) dan Edward Shils (1968), kedua istilah tersebut tidak dianggap sebagai dua konsep yang berbeda. Sementara Michels menggunakan istilah-istilah tersebut secara saling dipertukarkan, Shils 'lebih konsisten dan menulis hanya semata-mata mengenai para intelektual, dengan meniadakan hampir semua rujukan mengenai pasangan imbangan dari konsep itu (yaitu, intelligentsia), yang muncul di Eropa Timur' (Gella 1976: 19).

Deskripsi yang diuraikan oleh Gella tersebut merupakan sebuah indikasi mengenai adanya kontras dalam pendekatan untuk memahami istilah 'intelektual' dan 'inteligensia, yaitu antara pendekatan formalistik dan historis. Pendekatan yang pertama merupakan pendekatan yang khas para sosiolog Eropa Barat dan Amerika, yang secara umum cenderung mengidentikkan inteligensia dengan intelektual. Dalam pendekatan ini, baik intelektual maupun inteligensia menunjuk pada seorang individu

atau kelompok individu yang berurusan dengan dunia ide-ide, dan menjalankan peran sosialnya sebagai para pemikir ide-ide. Pendekatan yang kedua, yang masih dianut terutama oleh para sosiolog dan sejarawan Eropa Timur, cenderung melihat inteligensia sebagai sebuah fenomena yang unik dan partikular. Dalam pendekatan ini, kedua istilah tersebut dipandang memiliki formasi sosialnya masing-masing yang spesifik, dan oleh karena itu tidak bisa dipertukarkan karena masing-masing memiliki perjalanan historis dan konsekuensi-konsekuensi sosialnya sendiri-sendiri (Gella 1976, 11-12).

Inteligensia

Berbeda dengan intelektual, inteligensia tampil sejak awal sebagai sebuah strata sosial.[15] Strata sosial ini muncul di Polandia dan Rusia pada masa kekuasaan Peter Agung (Peter the Great)—namun baru mendapatkan bentuknya pada tahun 1860-an. Strata ini terdiri dari lapis masyarakat yang lebih terdidik, namun berbeda dengan kalangan terdidik lainnya dari kelas atas. Elemen pembentuk utama dari strata yang sedang menanjak ini adalah pendidikan dan orientasinya pada kebudayaan Eropa, terutama pada bidang pengetahuan teknis dan sains, yang melampaui pengadopsian perilaku dan tata krama Eropa yang telah lama dilakukan oleh para bangsawan (Gella 1976; Eyerman 1994).

Disebutkan bahwa sampai abad ke-18, kehidupan intelektual Rusia berwatak keagamaan. Namun, dalam abad-abad berikutnya, kaum Muskovit *(intelligenty)* Rusia semakin terpengaruh sekulerisme Eropa Barat sebagai konsekuensi dari ekspansi Rusia lewat penaklukan-penaklukan dan aneksasi-aneksasi militernya, sehingga terbukalah 'jendela baru' menuju Dunia Barat, dan terjalinlah kontak-kontak yang lebih erat dengan negara-negara

'di seberang lautan' (*beyond the seas*). Proses Westernisasi-yang diiringi dengan-sekularisasi ini berkembang luas pada masa kekuasaan Peter Agung, melalui kebijakannya untuk melakukan 'peminjaman' budaya secara besar-besaran yang menjadikan kaum *Muskovi* sepenuhnya terbuka terhadap pengaruh-pengaruh Barat di bidang pengetahuan teknik dan sains (Nahirny 1983: 19-20). Perintis awal dari misi suci (*mission sacre)* peminjaman budaya ini ialah kaum bangsawan—suatu strata yang terdiri dari mereka yang mengabdi pada negara. Namun, ketergantungan pada bangsawan sebagai pengusung utama dari misi suci tersebut gagal total karena memang bangsawan merupakan strata masyarakat yang paling enggan memikul peran tersebut. Pada paruh kedua abad ke-19, orang-orang dari kelas-kelas dan strata sosial yang lebih beragam terlibat dalam proses ini,[16] sehingga menyebabkan terbentuknya strata inteligensia yang memiliki karakteristiknya sendiri (Nahirny 1983: 22-24).

Vladimir C. Nahirny (1983) dan Aleksander Gella (1976) memiliki pemahaman yang sama mengenai karakteristik-karakteristik utama dari strata yang baru tersebut. Menurut Nahirny, inteligensia, sebagai sekelompok orang yang memiliki karakteristiknya sendiri, tak dapat disangkal berada di atas dan di luar tatanan sosial yang ada, baik yang berupa sistem kelas maupun status tradisional *(estates)*. Lebih jauh, dia melukiskan:

> Karena keunggulan posisinya, para anggota dari strata inteligensia tidak terikat baik oleh kepentingan-kepentingan kelas maupun profesi, dan juga tidak membentuk sebuah kelompok status yang terdiri dari para individu yang menikmati hak-hak dan kekebalan-kekebalan tertentu yang diterima dari adat kebiasaan dan/atau hukum. Oleh karena itu, inteligensia berbeda dari

> formasi-formasi sosial yang konvensional, seperti klik-klik personal, kelompok-kelompok status dalam profesi, perhimpunan-perhimpunan masyarakat profesi, atau lembaga-lembaga korporasi. Meskipun benar bahwa matriks dari inteligensia itu adalah strata masyarakat berpendidikan, namun anggota-anggota individual dari strata ini tidaklah menjadi bagian dari strata tersebut semata-mata karena keunggulan pendidikan dan kompetensi profesinya ataupun juga karena prestasi intelektualnya belaka (Nahirny, 1983: 7-8).

Sejalan dengan pandangan Nahirny, Gella berargumen bahwa dalam kedudukannya sebagai sebuah strata sosial, inteligensia jauh lebih dari sekedar sekelompok orang yang disatukan oleh kepentingan-kepentingan intelektual tertentu, oleh tingkatan-tingkatan pendidikan ataupun oleh relasi-relasi pekerjaan. 'Inteligensia klasik disatukan bukan oleh standar kehidupan dan pendapatan yang bersifat ekonomis maupun oleh kepentingan-kepentingan profesi, namun terutama oleh kesamaan sikap-sikap tertentu, dan oleh penerimaan terhadap suatu warisan budaya yang lebih luas dari batas-batas nasional' (Gell 1976: 13). Sebagai tambahan: 'Anggota-angota dari kominitas inteligensia, tanpa mempedulikan status pekerjaan dan ekonominya, dipersatukan oleh suatu panggilan bersama: 'mengabdi pada bangsamu'' (h. 14). Panggilan ini dalam pengalaman Rusia dikobarkan oleh dorongan untuk menghapuskan Tsarisme, untuk menghancurkan negara lama lewat jalan damai ataupun revolusioner. Di Polandia, yang menjadi motivasinya ada dua: yaitu untuk menghapuskan kekaisaran para penindas dan juga untuk membangun kembali negara Polandia yang merdeka (h. 15).

Tidak seperti Rusia dan Polandia, dalam masyarakat-masyarakat

pasar bebas di Eropa Barat, orang-orang terdidik tidak membentuk sebuah strata tersendiri. Di kebanyakan masyarakat pasar-bebas Barat, orang-orang terdidik (para intelektual) tampil sebagai sebuah bagian organik dari kelas-kelas yang ada. Mereka boleh jadi menjadi bagian dari kelas atas, menengah, dan bahkan proletar (Konrád & Szelényi 1979; Gella 1976: 20). Maka, menjadi seorang intelektual dalam masyarakat-masyarakat Eropa Barat sama sekali tidak merubah ikatan kelas atau kesadaran kelas seseorang. Namun, di Polandia dan Rusia, inteligensia membentuk sebuah stratum yang berdiri sendiri dengan mengandaikan adanya sebuah identitas kolektif yang memancar dari karakteristik-karakteristik psikologis, perilaku, gaya hidup, status sosial, sistem nilai dan panggilan historis bersama (Gella 1976: 13).

Kepemimpinan strata ini dipegang oleh sekelompok relatif kecil pemimpin moral dan intelektual. Menurut Gella: 'Keyakinan-keyakinan, sikap-sikap moral, dan perilaku politik dari para pemimpin ini tidak sepenuhnya diadopsi oleh para anggota komunitas intelligentsia' (Gella 1976: 13). Namun, pada umumnya seorang anggota biasa dari strata inteligensia mempertahankan identitas kolektif inteligensia dengan menirukan perilaku, dan paling tidak secara verbal, norma-norma dasar serta orientasi nilai dari para (pemimpin) 'intelektual' dari strata ini. Jadi singkatnya, strata inteligensia ini memiliki intelektual-intelektualnya sendiri yang menjalankan peran sebagai perumus dan artikulator identitas kolektif.

Intelektual

Kalimat terakhir di atas mengaitkan wacana 'inteligensia' dengan wacana tentang 'intelektual' yang berkembang di masyarakat Barat. Istilah '*les intellectuels*' yang diperkenalkan oleh Clemenceau

dipakai secara luas di Prancis pada tahun 1898 sebagai resonansi dari 'manifesto intelektual' *(manifeste des intellectuel)* yang dibangkitkan oleh 'Kasus Dreyfus' (Feuer 1976: 48; Gella 1976: 19). Pada tahun 1896, Alfred Dreyfus, seorang kapten Yahudi dalam dinas ketentaraan Prancis dituduh telah melakukan spionase dan dicopot dari pangkatnya oleh sebuah pengadilan militer dan dihukum penjara seumur hidup. Sebagai protes atas kesewenang-wenangan keputusan pengadilan itu, Emile Zola, seorang novelis populer yang terkenal, menerbitkan sebuah surat terbuka di halaman muka sebuah koran kecil yang terbit di Paris, yang menuduh para anggota dinas ketentaraan Prancis telah merekayasa bukti, memanipulasi dan menutup-nutupi fakta-fakta dari kasus tersebut. Surat ini, yang kemudian dikenal sebagai '*manifeste des intellectuels*' (manifesto para intelektual) menyebabkan perpecahan di kalangan pengarang Prancis menjadi dua kubu: yaitu kubu Dreyfusard (yang membela Dreyfus) dan kubu anti-Dreyfusard. Dari polarisasi ini, muncullah istilah 'intelektual', yang pada awalnya merupakan sebuah istilah cemoohan yang memiliki konotasi negatif. Buat kubu anti-Dreyfusard, yang berbicara dari sudut pandang pendukung institusi-institusi negara, istilah 'intelektual' dipakai untuk menunjuk kepada para penulis dan selebritis yang berorientasi-pasar yang memiliki keterkaitan dengan kubu Dreyfusard. Namun, efek dari pelabelan ini malah semakin memperteguh kubu Dreyfusard, dan malah memberikan kepada mereka sebuah nama dan kesadaran akan identitas mereka yang baru. Sejak saat itu, kata 'intelektual' bukan hanya menjadi sebuah istilah yang populer, namun juga menjadi sebuah model bagi bentuk baru keterlibatan dalam kehidupan publik dan juga bagi peran baru untuk dimainkan (Eyerman 1994: 23-53).

Maka, pada tahap-tahap awal kemunculannya, intelektual

menunjuk pada sebuah kelompok dengan misi yang diproklamirkan sendiri, yaitu membela sebuah nurani bersama atas persoalan-persoalan politik yang mendasar. Namun, dalam perkembangan berikutnya, definisi-definisi dari intelektual menjadi berlimpah dan beragam. 'Setiap definisi yang mereka ajukan', kata Zygmunt Bauman, 'sesungguhnya merupakan sebuah upaya untuk menarik garis batas identitasnya masing-masing. Setiap batasan membelah wilayah menjadi dua sisi: yaitu di sini dan di sana, di dalam dan di luar, kita dan mereka' (Bauman 1989: 8).

Mengikuti pendapat Eyerman (1994: 1), beragam definisi tersebut bisa dikelompokkan menjadi dua kategori. Yang pertama, definisi yang menginterpretasikan intelektual dalam kerangka karakteristik-karakteristik personal, seperti 'seorang yang menjadikan berpikir sebagai kerja sekaligus bermain' (Lasch 1965) atau mereka 'yang tak pernah puas dengan hal-hal sebagaimana adanya' (Coser 1965: viii). Michael Walzer (1989) dan Paul Johnson (1988) juga mengikuti dan mengembangkan definisi semacam ini. Yang kedua, definisi yang mengaitkan istilah tersebut dengan suatu struktur dan fungsi sosial tertentu. Definisi seperti ini diajukan, misalnya, oleh Seymour Martin Lipset yang mendefinisikan para intelektual sebagai mereka 'yang menciptakan, menyebarluaskan, dan menjalankan kebudayaan' (1960: 311), oleh Alvin Gouldner (1979), George Konrád dan Ivan Szelényi (1979), Pierre Bourdieu (1984, 1988), dan Antonio Gramsci (1971).

Sebagai tambahan terhadap Eyerman, teori-teori mengenai fungsi sosial dari para intelektual pada umumnya bisa juga dibagi menjadi dua perspektif yang saling bertentangan. Di satu sisi, para teoretisi politik yang terpengaruh oleh Marx dan Lenin memandang bahwa pemikiran-pemikiran para intelektual

ditentukan terutama oleh relasi mereka dengan struktur kekuasaan atau ekonomi. Di sisi lain, para sosiolog yang terpengaruh oleh ide-ide Weber memandang pemikiran-pemikiran para intelektual dalam kerangka relasinya dengan pengetahuan (Miller 1999).

Eksponen paling berpengaruh dari perspektif yang pertama adalah Gramsci, Baginya, sangatlah problematik jika harus mengidentifikasi para intelektual sebagai orang-orang yang memiliki kualitas-kualitas khusus yang dianggap bersifat bawaan (*innate*).[17] Dalam pandangannya, setiap orang 'menjalankan beberapa bentuk aktivitas intelektual', 'namun tidak semua orang dalam masyarakat menjalankan fungsi sebagai intelektual' (Gramsci 1971: 8-9). Maka, faktor penentu apakah seseorang itu bisa dikategorisasikan sebagai seorang intelektual ataukah seorang pekerja manual terletak pada 'fungsi sosial'-nya. Berbeda dengan pandangan liberal yang melihat kaum intelektual sebagai sesuatu yang berada 'di atas' atau 'di luar' masyarakat, Gramsci memahami para intelektual sebagai sebuah bagian integral dari materialitas yang kongkret dari proses-proses yang membentuk masyarakat. Atas dasar fungsi sosial dan afinitas sosialnya, Gramcsi membedakan dua kategori intelektual: yaitu intelektual 'tradisional' dan intelektual 'organik'. Dalam kategori intelektual 'tradisional', Gramsci memasukkan bukan hanya para filosof, sastrawan, ilmuwan dan para akademisi yang lain, namun juga para pengacara, dokter, guru, pendeta, dan para pemimpin militer (Gramsci 1971: 7, 9). Menurut penilaiannya, para intelektual tradisional secara niscaya akan bertindak sebagai antek dari kelompok penguasa. Bahkan, saat mereka bersikap kritis terhadap status quo pun, mereka pada dasarnya tetap membiarkan sistem nilai yang dominan menentukan kerangka perdebatan mereka (Gramsci 1971: 7-8, 12). Sementara para 'intelektual organik' menurutnya menunjuk pada para intelektual

yang berfungsi sebagai perumus dan artikulator dari ideologi-ideologi dan kepentingan-kepentingan kelas, terutama dikaitkan dengan ideologi-ideologi dan kepentingan-kepentingan kelas yang sedang tumbuh (kelas buruh). Dia berargumen bahwa semua kelompok sosial yang memainkan peran ekonomi yang signifikan secara historis menciptakan intelektual-intelektualnya sendiri untuk menjustifikasi peran tersebut: 'Setiap kelompok sosial terlahir dalam medan fungsinya yang pokok, dan bersamaan dengan itu, secara organis melahirkan satu atau lebih strata kaum intelektualnya sendiri yang akan menciptakan homogenitas dan kesadaran akan fungsi dalam diri kelompok sosial tersebut, bukan hanya di medan ekonomi, namun juga di medan sosial dan politik' (Gramsci 1971: 5).

Konsepsi Gramsci mengenai intelektual organik menimba inspirasinya dari interpretasi Marxis mengenai formasi sosial yang ada dalam konteks Eropa yang meletakkan persoalan-persoalan status sebagai bergantung kepada kepentingan-kepentingan kelas. Karena itulah, dia menempatkan konsepsi mengenai intelektual organik ke dalam struktur kelas. Namun, di negara-negara dimana formasi kelasnya kurang begitu tegas atau terkonsolidasi seperti halnya di Eropa, argumen Weber bahwa status itu tak bisa direduksi secara memuaskan ke dalam persoalan kelas mendapatkan justifikasinya.[18] Di Indonesia, misalnya, dimana formasi sosial tak pernah menjadi basis utama bagi penyatuan sosial, kebanyakan intelektual berkelompok atas dasar solidaritas kultural ketimbang atas dasar kelas. Problem lain yang muncul dari konsepsi Gramsci bahwa aktivitas-aktivitas intelektual dari para intelektual organik terarah sepenuhnya pada usaha untuk memenuhi kepentingan-kepentingan kelasnya sendiri. Dengan begitu, 'para intelektual organik' dari kaum proletariat akan merupakan orang-orang yang berlatar belakang

kelas buruh. Ini merupakan sesuatu yang bersifat problematik, terutama untuk konteks-konteks negara-negara non-Eropa seperti di Amerika Latin dan di Indonesia, karena mayoritas besar para intelektual, bahkan sebagian besar dari para intelektual dari kelas buruh (partai komunis), merupakan orang-orang yang memiliki latar belakang priyayi dan borjuis (kecil).

Keterbatasan-keterbatasan konsepsi Gramscian mengenai intelektual meninggalkan ruang kosong yang diisi oleh konsepsi Weber. Dalam pandangan Weber, ranah ide susungguhnya merupakan sesuatu yang relatif otonom dari ranah ekonomi. Sehingga para intelektual yang merupakan wakil terkemuka (*sounding board*) dari ranah ide tidak dengan sendirinya mendukung ide-ide yang kondusif buat kepentingan-kepentingan material mereka. Dalam karya Ahmad Sadri, *Weber's Sociology of Intellectuals* (1992), dikatakan bahwa sikap para intelektual terhadap ide-ide kurang begitu ditentukan oleh pertimbangan-pertimbangan praktis. 'Ini tidak berarti hendak menyatakan secara implisit bahwa para intelektual lebih siap untuk mengabaikan kepentingan-kepentingan mereka sendiri demi kepentingan-kepentingan ide-ide. Alih-alih, hal ini berarti bahwa "kepentingan-kepentingan ideal" mereka (yaitu untuk menjalankan proses rasionalisasi yang bersifat imanen) mengimbangi, dan seringkali mendahului, dan bahkan berkontradiksi dengan kepentingan-kepentingan material mereka (Sadri 1992: 70). Dalam perspektif Weberian, para intelektual itu, karena komitmen alamiahnya pada upaya mengejar kebenaran serta keterlibatan bersama mereka dalam wacana nalar-kritis, mengambil jarak, jika bukannya sekaligus memisahkan diri, dari masyarakat sambil tetap mempertahankan suatu perspektif kritis atas kekuasaan (Miller 1999: 13). Weber menoleransi keterlibatan para intelektual dalam 'dunia politik' sepanjang mereka itu adalah individu-

individu yang berpaham individualis yang memiliki komitmen untuk menyelamatkan dunia agar tidak menjadi penjara bagi individualitas dan menjadi kuburan bagi kebebasan (Sadri 1992: 84 & 97). Karya klasik Julien Benda, *La Trahison des Clercs* (Pengkhianatan Kaum Intelektual)[19] merupakan contoh *par excellence* dari konsepsi intelektual dalam perspektif ini. Menurutnya, para intelektual haruslah 'mereka yang pada dasarnya aktivitasnya *tidak* untuk mencapai tujuan-tujuan praktis' (Benda 1959: 30).

Kritik terhadap perspektif ini telah diajukan oleh Gramsci. Selain itu, perspektif ini juga bersifat problematik jika dipakai dalam konteks negara-negara pasca-kolonial dan Dunia Ketiga dimana para intelektualnya bukan saja menjadi bagian organik dari kekuatan-kekuatan sosial dan politik, namun juga merupakan inisiator dan pemimpin dunia politik nasional. Fredric Jameson bahkan cenderung melebih-lebihkan situasi tersebut dengan mengatakan bahwa 'dalam situasi Dunia Ketiga, intelektual selalu merupakan intelektual politis' (Robbins 1990: ix).

Sebagai tanggapan atas kekurangan-kekurangan dari kedua perspektif tersebut, muncul sebuah konsepsi jalan tengah sejak tahun 1970-an yang mengakui adanya inter-relasi antara kuasa dan pengetahuan. Sintesis ini dimunculkan oleh para sarjana yang menganut tradisi Marxis (seperti perkembangan sejarah kebudayaan-nya Raymond Williams [1958]), tradisi sosiologis (seperti karya Pierre Bourdieu mengenai 'medan-medan' kebudayaan dan politik [1984]) dan post-strukturalisme Prancis (yang paling terkemuka ialah Michel Foucault [1980]).[20] Deskripsi Eyerman mengenai 'intelektual' (1994) merepresentasikan bukan hanya sebuah sintesis, namun juga menekankan (*highlights*) mengenai pentingnya memperhatikan tradisi intelektual dalam konteks-konteks sosio-spasial tertentu. Menurutnya, memang

benar bahwa relasi produksi/pasar dan kapasitas dari modal manusia secara individual memiliki sebuah dampak yang signifikan terhadap pembentukan intelektual, namun elemen formatif utama dalam pembentukan intelektual adalah komitmennya terhadap norma-norma dan tradisi-tradisi. Dengan kata lain, elemen utama itu ialah komitmennya untuk mengartikulasikan gagasan-gagasan fundamental mengenai identitas dan nurani kolektif, dengan jalan melembagakan dan menerapkan dalam praktik kesatuan antara kebenaran, nilai-nilai moral dan penilaian estetis. Dalam proses menyuarakan nurani dan tradisi kolektif inilah, suara dari seorang intelektual akan bisa mengarahkan terciptanya tindakan kolektif (Eyerman 1994: 6).

Di luar perspektif-perspektif yang telah dibahas di atas, telah berlangsung pula sebuah upaya baru-baru ini untuk mengkonseptualisasikan 'para intelektual' sebagai sebuah entitas kolektif yang khas dalam bentuk kelas yang berdiri sendiri. Gagasan ini didasarkan pada asumsi bahwa proses-proses modernisasi dan industrialisasi diikuti dengan semakin banyaknya bidang-bidang pekerjaan non-manual, sehingga melampaui jumlah dari apa yang disebut Gramsci sebagai intelektual 'tradisional', seperti profesi guru, pendeta, sastrawan dan ilmuwan. Level-level atas dari pekerjaan-pekerjaan non-manual ini terdiri atas aktivitas-aktivitas yang didasarkan pada 'keterampilan-keterampilan mental' atau yang kadangkala disebut modal 'manusia' (*human capital*) atau modal 'kultural', dan semua ini merupakan landasan bagi apa yang disebut sebagai 'pekerja intelektual' (*intellectual labour*). Dalam semakin siginifikannya jumlah 'pekerja intelektual' inilah, definisi intelektual sebagai sebuah kelas sosial tersendiri mendapatkan basis argumentasinya. Saat posisi tawar pekerja intelektual ini dalam relasi proses produksi dan/atau pasar menjadi semakin kuat,

beberapa sarjana menganggap telah muncul sebuah 'kelas baru' (Gouldner 1979) atau 'kelas kaum berpengetahuan' (*knowledge class*) (Bell 1973).

Namun, gagasan mengenai intelektual sebagai sebuah kelas baru juga bersifat problematik. Bukan hanya karena konsep tersebut masih diperdebatkan secara akademis—karena adanya diferensia internal yang sangat substansial dalam apa yang diklaim sebagai 'kelas baru' tersebut,[21] namun juga karena konsep tersebut tidak cocok dengan kondisi-kondisi dari banyak negara sedang berkembang seperti Indonesia. Menurut Alvin Gouldner, pemilik modal kultural bisa menjadi kelas yang berdiri sendiri karena dia memiliki 'kontrol yang besar secara *de facto* atas modus produksi dan karena itu memiliki pengaruh yang besar untuk mencapai kepentingannya' (Gouldner 1979: 12). Dalam kenyataannya, inteligensia Indonesia sejak kemunculannya pada awal abad ke-20 sampai akhir abad itu tidaklah memiliki kontrol yang sebesar itu atas modus produksi. Mereka kebanyakan bekerja sebagai pegawai pemerintah dan berlatar studi-studi humaniora yang tidak memiliki keterkaitan kuat dengan sektor produktif dari perekonomian.

Pada titik ini, kita bisa menarik beberapa kesimpulan mengenai perbedaan-perbedaan utama antara inteligensia dan intelektual. Sejak dari awal kemunculannya, istilah 'inteligensia' merujuk pada sebuah strata sosial dan mengindikasikan suatu 'respons kolektif' dari identitas kolektif tertentu, sebagai refleski dari kesamaan kriteria pendidikan, psiko-sosiografis, sistem nilai, *habitus*, dan ingatan kolektif yang sama. Di sisi lain, istilah 'intelektual' pada awalnya merujuk pada 'individualitas' dari para pemikir dan mengindikasikan respons individual dari para pemikir terhadap sebuah 'panggilan' historis tertentu atau fungsi sosial tertentu. Kolektivitas dari para intelektual dimungkinkan

oleh adanya respons bersama atas sebuah 'panggilan' historis tertentu, seperti halnya kolektivitas yang ditunjukkan oleh para intelektual Prancis yang didorong oleh respons bersama terhadap kasus 'Dreyfus', atau oleh sebuah tindakan kolektif untuk menyuarakan tradisi dan kepentingan-kepentingan dari kelas tertentu atau kelompok-kelompok sosial yang lain. Dengan datangnya apa yang disebut sebagai masyarakat pasca-industrial, muncul upaya untuk mengkonseptualisasikan 'pekerja intelektual' sebagai sebuah entitas kolektif baru, yang disebut 'kelas baru' atau 'kelas berpengetahuan' (*knowledge class*). Namun, istilah ini masih menjadi bahan perdebatan secara akademis dan memiliki relevansi yang kecil bagi realitas Indonesia.

Inteligensia dan Intelektual dalam Konteks Indonesia

Bagaimana kita membumikan istilah 'inteligensia' dan 'intelektual' dalam sebuah formasi sosial dan konteks historis Indonesia? Memang benar bahwa peran intelektual atau fungsi sosial spesifik dari para pemikir *(people of ideas)* di kepulauan ini telah sejak lama dijalankan oleh *pandita*, resi, kyai atau ulama. Namun, penggunaan istilah 'intelektual' dan 'inteligensia' serta istilah turunannya dalam konteks Indonesia modern merujuk pada sebuah formasi sosial dan trayek historis yang spesifik, yang muncul sebagai akibat dari diintrodusirnya sistem pendidikan Barat di negeri ini—pada awalnya dilakukan oleh para misionaris Barat dan pemerintah penjajahan Belanda, lalu kemudian oleh lembaga-lembaga sosial yang lain.

Asal-usul lahirnya elit berpendidikan modern di Indonesia kurang lebih sama dengan asal-usul lahirnya inteligensia dalam konteks Polandia dan Rusia. Meskipun kondisi-kondisi sosio-

historis bagi perkembangan inteligensia Indonesia sangat berbeda dengan kondisi-kondisi Eropa Timur pada abad ke-19, namun terdapat satu kesamaan mendasar. Kesamaan ini, meminjam pendapat Gella, ialah tampilnya sebuah generasi yang terdidik dan terpengaruh oleh ide-ide dan pengetahuan Barat yang diserapnya (Gella 1976: 17). Lebih dari itu, sama dengan pengalaman Rusia, prototip-prototip dari orang-orang Hindia Belanda (sekarang Indonesia) yang terdidik secara Barat yang muncul pada akhir abad ke-19 juga terutama muncul dari keluarga bangsawan sebagai kelompok intinya. Namun dengan semakin berkembangnya birokrasi pemerintahan kolonial dan birokrasi kapitalis-swasta, orang-orang dari beragam kelompok status secara berangsur-angsur mulai memasuki pendidikan modern. Pada awal abad ke-20, kalangan *homines novi* yang berlatar pendidikan Barat ini tumbuh sebagai sebuah strata yang berdiri sendiri,[22] yang memiliki kesamaan orientasi pekerjaan, kebiasaan, bahasa, struktur kognitif serta tanggung jawab sosial.

Sementara inteligensia klasik di Eropa Timur muncul sebagai sebuah strata yang relatif homogen dan memiliki tradisi-tradisi yang sama, inteligensia Indonesia sedari awal pembentukannya bersifat heterogen baik dalam posisi maupun tradisi sosialnya. Heteregonitas ini mencerminkan bukan hanya keragaman latar belakang kelas-sosialnya, namun juga pluralitas latar religio-kultural, etnis dan kedaerahannya. Sebagai akibat dari fragmentasi internal ini, inteligensia Indonesia tak pernah menjadi sebuah strata sosial yang menyatu. Selain itu, sementara negara Tsar *(Czarist state)*—sebagai promotor dari pembentukan inteligensia dalam konteks Rusia—merupakan bagian integral dari masyarakat Rusia, negara kolonial yang bertindak sebagai promotor inteligensia Hindia Belanda merupakan negara 'asing' yang menerapkan berbagai kebijakan diskriminatif dan segregatif. Dalam situasi-

situasi yang diskriminatif dan segregatif itu, upaya untuk menciptakan suatu elit berpendidikan modern dengan anutan nilai-nilai dan prinsip-prinsip sekuler bisa melahirkan kecenderungan-kecenderungan antitetis manakala para anggota komunitas inteligensia tersebut menemukan jalan kembali ke jangkar identitasnya. Sebagai misal, beberapa di antara mereka yang berlatar keluarga Muslim yang taat, karena merasa kecewa dengan situasi penjajahan dan/atau karena pertemuan atau pertemuan-kembali dengan tokoh-tokoh Islam berikut komunitas epistemik serta asosiasi-asosianya, terdorong untuk mempertautkan kembali dirinya dengan komunitas intelektual Islam. Dalam pertautan ini, mereka mulai memperkaya pengetahuan keagamaannya, sehingga muncullah apa yang disebut sebagai *intelek-ulama* (inteligensia yang melek pengetahuan agama).

Selain itu, promosi pendidikan Barat oleh pemerintah kolonial telah menciptakan hirarki-hirarki pengetahuan dan nilai-nilai kolonial yang mematrikan apa yang disebut Edward Said sebagai 'pengkelasduaan yang mengerikan' (*dreadful secondariness*) terhadap beberapa lapisan masyarakat dan kebudayaan (Said 1989: 207). Pada gilirannya, hal ini mendorong hasrat serangan balik pengetahuan-pengetahuan 'tersisihkan' *(subjugated knowledges)* lewat jalan, di samping cara-cara lainnya, strategi peniruan *(mimicry)* dan apropriasi *(appropriation)*. Komunitas epistemik Islam, misalnya, berusaha sekuat tenaga untuk mengadopsi aparatus, metode-metode, dan kurikulum pendidikan modern sebagai sarana untuk merevitalisai ajaran-ajaran dan daya tahan Islam. Upaya ini lalu melahirkan apa yang disebut sebagai sistem pendidikan *madrasah* dimana di dalamnya aparatus dan metode-metode modern diperkenalkan dan mata-pelajaran agama diajarkan secara berdampingan dengan mata-pelajaran sekuler. Hal ini melahirkan sejenis *'clerical-intelligenstia'*

(inteligensia-klerikus) yang dikenal dengan sebutan *ulama-intelek* (ulama yang melek pengetahuan modern).

Ketika para anggota dari komunitas inteligensia Indonesia mulai merumuskan suatu respons ideologis atas negara kolonial yang represif, pluralitas latar sosio-kultural mereka melahirkan perbedaan-perbedaan dalam ideologi. Sebagai konsekuensinya, para anggota komunitas inteligensia Indonesia terbelah ke dalam beberapa tradisi politik dan intelektual. Maka, lahirlah kelompok inteligensia Muslim, inteligensia komunis, inteligensia nasionalis, inteligensia sosialis, inteligensia Kristen, dan seterusnya. Dalam konflik di antara tradisi-tradisi intelektual ini, masing-masing kelompok berupaya untuk memperbanyak pengikutnya dengan jalan menggabungkan diri dengan kelompok-kelompok status *(status groups)* yang telah mapan (yaitu kelompok-kelompok solidaritas kultural). Karena situasi demikian, inteligensia Indonesia menjadi sebuah strata sosial yang retak sehingga sulit untuk diidentifikasi sebagai sebuah strata sosial tersendiri yang menyatu. Meski demikian, mereka tetap menunjukkan kesamaan-kesamaan dalam keistimewaan sosial *(social privilege)*, bahasa, kebiasaan, latar pendidikan dan orientasi pekerjaan. Dengan kata lain, inteligensia Indonesia merefleksikan suatu ekspresi kolektif dalam arti 'suatu kesamaan identitas dalam perbedaan' *(identity in difference)* dan 'keberagaman dalam kebersamaan identitas' *(difference in identity)*.

Betapapun lebarnya perbedaan di antara mereka, inteligensia Indonesia merupakan suatu kelompok minoritas dari elit modern Indonesia yang memiliki kesanggupan untuk memikul tanggung jawab kepemimpinan dalam masyarakat, dunia politik dan birokrasi Indonesia. Istilah 'elit' di sini memiliki arti 'minoritas orang yang sangat berpengaruh dalam membentuk beragam struktur kelembagaan atau ranah aktivitas masyarakat. Dalam

masyarakat modern, struktur-struktur dan ranah-ranah tersebut meliputi dunia politik, pemerintahan, dunia ekonomi, dunia militer, dan ranah kebudayaan' (Etzioni-Halevy 1985: 15). Karena inteligensia Indonesia sebagai sebuah strata sosial bersifat kabur, maka istilah 'elit' juga bisa dipergunakan untuk menggambarkan formasi sosial inteligensia setelah tahun 1920-an. Inteligensia Indonesia merupakan bagian dari dinamika kesejarahan Indonesia, dan oleh karena itu, formasi sosialnya juga tunduk kepada proses kesejarahan dan transformasi.

Istilah pertama dalam bahasa Indonesia (Melayu) yang mengindikasikan lahirnya inteligensia Hindia Belanda adalah '*bangsawan pikiran*' yang mulai muncul dalam ruang publik pada dekade pertama abad ke-20. Istilah itu merupakan sebuah kode untuk menamai generasi baru dari orang-orang Hindia Belanda yang terdidik secara modern dan ikut serta dalam gerakan menuju *kemadjoean*, berlawanan dengan istilah '*bangsawan oesoel*' yang dikaitkan dengan kebangsawanan yang lama. Istilah '*bangsawan pikiran*' digunakan baik untuk menunjuk pada individu 'intelektual' maupun pada entitas kolektif 'inteligensia' Hindia Belanda. Untuk menegaskan mulai hadirnya komunitas baru inteligensia seperti yang dibayangkan, maka kolektivitas '*bangsawan pikiran*' itu kemudian diberi nama '*kaoem moeda*', sementara kolektivitas '*bangsawan oesoel*' diberi nama '*kaoem toea*' atau '*kaoem koeno*'. Pada tahun 1910-an, penentangan para anggota inteligensia terhadap bangsawan tua memunculkan sebuah upaya untuk memisahkan kata '*pikiran*' dari kata '*bangsawan*', karena istilah '*bangsawan*' secara implisit berarti mengagung-agungkan hak istimewa dari bangsawan lama. Maka, kemudian muncullah istilah '*kaoem terpeladjar*', '*pemoeda-peladjar*' atau *jong* (dalam bahasa Belanda). Istilah-istilah ini digunakan untuk merujuk kepada sebuah entitas kolektif dari

orang-orang yang terdidik secara modern.

Sementara formasi sosial dari elit berpendidikan modern di Indonesia menyerupai pembentukan inteligensia dalam konteks Eropa Timur, kerangka-kerja intelektual dan konseptual dari inteligensia Indonesia sangat dipengaruhi oleh literatur-literatur teoretis Eropa Barat. Kata 'Dreyfusiana'—yang merujuk pada pahlawan intelektual Eropa Barat, Alfred Dreyfus—digunakan oleh koran berbahasa daerah di Hindia Belanda, *Pembrita Betawi* (1901-1903) sebagai nama dari salah satu rubriknya. Istilah Belanda '*intellectueel(en)*'—untuk mengatakan 'intelektual'—diadopsi dalam tulisan-tulisan para anggota inteligensia Hindia Belanda sejak tahun 1910-an dan mulai mendapatkan populeritasnya di ruang publik pada tahun 1920-an. Hal ini ditandai dengan berdirinya perhimpunan pertama di Hindia Belanda yang menggunakan kata '*intellectueelen*' pada tahun 1923 yang bernama '*Bond van Intellectueelen*'. Di sisi lain, istilah 'inteligensia' baru mulai diadopsi dalam tulisan-tulisan komunitas inteligensia di Hindia Belanda pada tahun 1930-an dan lebih sering digunakan dalam wacana intelektual sejak tahun 1940-an, namun tak pernah sepopuler kata '*intellectueel(en)*' atau intelektuil.[23] Kecenderungan orang Indonesia untuk menggunakan istilah '*intellectueelen*' (dengan ragam ejaannya) secara saling dipertukarkan dengan istilah '*inteligensia*' mengikuti kecenderungan yang sama seperti yang berlangsung di Eropa Barat. Maka, sesuatu yang umum dalam wacana intelektual Indonesia untuk menggunakan istilah '*intellectueel(en)*' untuk merujuk pada entitas kolektif dari suatu kelompok inteligensia tertentu, atau untuk menggunakan istilah '*intelegensia*' untuk merujuk pada individu intelektual.

Kesulitan yang dialami oleh orang Indonesia untuk membedakan antara 'intelligentsia' dan 'intelektual' menjadi lebih parah lagi

setelah populernya istilah '*cendekiawan*'. Istilah ini pada dasarnya merupakan sebuah neologisme, yang disinonimkan baik dengan 'inteligentsia' maupun dengan 'intelektual' (Kridalaksana 1994). Istilah tersebut merupakan neologisme karena makna asal dari istilah tersebut sangat berbeda dari makna dan asosiasinya pada masa kini. Sebagai sebuah neologisme, istilah tersebut mengandung kemungkinan perbedaan pemaknaan dan formasi diskursif yang berlawanan.

Menurut kamus bahasa Melayu sebelum abad ke-20 yang disusun oleh R.J. Wilkinson (1903; 1985), istilah '*cendekiawan*' secara etimologis berasal dari bahasa Hindustan '*chhandi-kya*' atau '*chandakiya*' yang ketika diadopsi ke dalam bahasa Melayu klasik (sebelum abad ke-20) memiliki arti '*penipu*' atau '*pendaya*' (orang yang licik). Kata ini misalnya dipakai dalam teks Melayu tradisional, *Hikayat Gul Bakuwali*, dalam ungkapan-ungkapan seperti '*chandakiya mana*', yang memiliki arti 'sungguh seorang penipu', 'sungguh seorang yang licik'. Sir Richard Winstedt dalam kamusnya (1960) juga mendeksripsikan kata *chèndèkia* dalam bahasa Melayu sebagai bentuk ubahan dari kata *chandakia* yang bermakna *penipu* atau *pendaya*, namun di daerah Negeri Sembilan,[24] hal itu berarti '*cherdek*' (cerdik) atau '*pintar*'.

Dalam bahasa Indonesia, kata '*tjendekia*' muncul dalam kamus yang disusun oleh W.J.S Poerwadarminta, yaitu *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (1951), dimana kata itu disebutkan berarti *berakal*, *pandai*, *tjerdik* dan *litjik*, dan dalam kamus susunan Sutan Mohammad Zain, yaitu *Kamus Modern Bahasa Indonesia* (1960), disebutkan kata itu memiliki arti *tjerdik*. Lebih dari itu, Zain menyatakan bahwa kata itu berkaitan dengan kata *Tjanakja*, yang merupakan mantan Perdana Menteri dari sebuah Kerajaan di India pra-modern, yang cukup terkenal karena kepintarannya dalam beretorika. Yang terakhir, J. Gonda

dalam karyanya *Sanskrit in Indonesia* (1952) berargumen bahwa kata '*cendekia*' atau '*candakiya*' (dalam bahasa Melayu klasik) merupakan turunan dari kata '*canakya*'. Kata ini mungkin merujuk pada nama dari seorang menteri dalam pemerintahan Candra Gupta di India (pada abad ke-4) yang terkenal karena dia cerdik dan pintar dalam retorika. Sebagai alternatif, dia mengatakan kata '*canakya*' bisa juga merupakan turunan dari kata Hindi '*chandi*' yang memiliki arti licik dan penipu. Sehingga, dalam dunia Minangkabau, kata itu telah dipakai untuk menyebut seseorang yang sangat cerdik ataupun licik.

Pada tahun 1960-an, istilah '*cendekiawan*' (atau '*tjendekiawan*' dalam ejaan lama) mulai memiliki konotasi politiknya bersinonim dengan konsep 'intelektual' atau 'inteligensia'. Ini terlihat dari berdirinya sebuah perhimpunan intelektual sayap kiri, *Organisasi Tjendekiawan Indonesia* (OTI) pada awal tahun 1965. Tidak lama kemudian, majalah perjuangan milik Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia (KASI) cabang Bandung, yaitu *Tjendekiawan Berdjuang* terbit pada tahun 1966. Pada tahun 1970-an, istilah tersebut dipergunakan secara reguler dalam wacana publik Indonesia sebagai dampak dari kebijakan Orde Baru untuk menggantikan kata-kata dan peristilahan-peristilahan dari Barat dengan kata-kata dan peristilahan-peristilahan Indonesia. Pada tanggal 29 Maret – 2 April 1979, berlangsung sebuah seminar di Menado mengenai '*Peranan dan Tanggung Jawab Cendekiawan dalam Pembangunan*'. Beberapa bulan kemudian (November 1976), majalah *Prisma* (yang merupakan jurnal sosial ekonomi Indonesia yang paling terkenal sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an) menerbitkan sebuah edisi khusus (No. 11) yang berjudul '*Cendekiawan*'. Dalam kedua kasus itu, istilah '*cendekiawan*' dipergunakan untuk merujuk baik pada individu 'intelektual' (yang mencakup mulai dari *ulama* dan jenius lokal sampai

dengan intelektual berpendidikan modern) maupun pada representasi kolektif dari 'intelligentsia'.[25]

Sepanjang tahun 1980-an dan 1990-an, istilah '*cendekiawan Muslim*' telah dipergunakan secara luas dalam wacana publik. Pengaitan *cendekiawan* dengan kata sifat 'Muslim' dalam rentang waktu ini mencerminkan semakin berkembangnya pengaruh dari inteligensia Muslim sebagai akibat dari meningkatnya jumlah *sarjana* Muslim, penemuan ruang-komunikatif inteligensia Muslim yang berpusat di masjid-masjid kampus universitas 'sekuler', berkembangnya pengaruh para intelektual Muslim yang berlatar pendidikan universitas di Barat, serta pendalaman akomodasi inteligensia Muslim ke dalam politik dan birokrasi Orde Baru. Dalam konteks inilah, istilah '*cendekiawan*' terutama dipertautkan dengan identitas-identitas kolektif partikular yang berasal dari kesamaan *habitus*, sistem nilai, struktur kognitif dan ingatan-ingatan kolektif, ketimbang dari 'panggilan' historis atau fungsi sosial tertentu (yang merupakan dasar bagi terbentuknya kolektivitas intelektual).

Kata sifat 'Muslim' sebagai suatu ikon dari suatu identitas/tradisi kolektif tertentu sering dihidupkan dalam perjuangan kuasa baik dalam poros relasi negara-masyarakat maupun dalam perbenturan-perbenturan antar kelompok dalam masyarakat. Berdirinya berbagai perhimpunan kaum terdidik Muslim seperti JIB (1925), SIS (berdiri tahun 1934), GPII (berdiri tahun 1945), HMI (berdiri tahun 1947), PII (berdiri tahun 1947), IPNU (berdiri tahun 1954), PMII (berdiri tahun 1960), IMM (berdiri tahun 1964), *Persami* (berdiri tahun 1964), ICMI (berdiri tahun 1990), dan KAMMI (berdiri tahun 1998) bisa dilihat sebagai monumen-monumen dalam reproduksi tradisi-tradisi dan identitas-identitas kolektif inteligensia Muslim dalam pergulatannya untuk menyejarah.

Dalam konteks ini, jelas bahwa kolektivitas dari orang-orang terdidik Muslim dalam berbagai perhimpunan tersebut dan juga dalam banyak organisasi kultural dan politik lainnya lebih baik dipahami sebagai kolektivitas dari 'inteligensia' ketimbang sebagai kolektivitas dari 'para intelektual'. Meski demikian, penting dicatat bahwa tak ada kolektivitas tanpa para intelektual. Mengutip pendapat Gramsci (1959: 67):

> Tak ada organisasi tanpa intelektual, dengan kata lain, tanpa pengorganisir dan pemimpin, tanpa aspek teoretis dari kesatuan teori-dan-praktik yang dalam kongkretnya terwujud dalam strata orang-orang yang 'berspesialisasi' dalam elaborasi konseptual dan filosofis.

Untuk menyebut individu-individu intelektual sebagai perumus-ulang dan artikulator dari ideologi-ideologi dan identitas-identitas kolektif, dalam buku ini akan digunakan istilah 'intelektual organik' yang diadopsi dari Gramsci. Namun berbeda dengan konsepsi Gramsci (yang mendasarkan istilah tersebut dengan landasan kelas sosial), 'intelektual organik' dalam studi ini akan dipertautkan terutama dengan kelompok-kelompok solidaritas kultural (terkadang disebut aliran). Gramsci berteori bahwa para intelektual organik dari suatu kelas tertentu (atau kelompok tertentu untuk konteks kajian ini) harus muncul dari kelas (atau kelompok) mereka sendiri, sementara dalam konteks Indonesia, hal itu tidak berlaku. Banyak pemimpin partai komunis, seperti Tan Malaka, Alimin dan Aidit, justru berasal dari keluarga-keluarga *priyayi* (rendahan) dan keluarga borjuis kecil. Saat bersamaan, para intelektual organik dari kelompok *santri* mungkin saja berasal dari keluarga non-santri. Dalam proses pergaulan dan interrelasi sosial, setiap identitas bisa berubah

dan bertransformasi. Maka, 'organik' dalam artian ini hanya sekadar untuk menunjukkan bahwa jenis intelektual semacam ini merupakan bagian integral dari kekuatan-kekuatan sosial, dan ini berarti menentang konsepsi Weber mengenai intelektual yang terpisah dari masyarakat.

Di sisi lain, fakta bahwa para pemimpin Partai Komunis Indonesia kebanyakan berasal dari keluarga-keluarga yang bukan kelas-buruh, mengindikasikan pentingnya mempertimbangkan penegasan Weberian mengenai sumber-sumber kultural dari legitimasi keintelektualan. Penguasaan pengetahuan melalui lembaga-lembaga pendidikan keagamaan dan sekuler selalu merupakan satu komponen penting untuk menyandang predikat intelektual, meskipun tipe pengetahuan dan lembaga pendidikan yang memiliki prestise sosial itu mungkin sangat beragam pada waktu yang berlainan dan dalam konteks-konteks sosio-kultural yang berbeda-beda (Miller 1999: 26). Jadi, para intelektual organik dari kolektivitas-kolektivitas Muslim modern muncul dari para anggota komunitas 'inteligensia' dan '*clerical inteligensia*' (inteligensia-klerikus)—bernama 'ulama-intelek', yang memiliki kualifikasi-kualifikasi pendidikan sebagai sumber legitimasi (keintelektualannya).

Kuasa (*Power*)

Mengikuti pandangan Foucault, istilah 'kuasa' (*power*) di sini merujuk pada 'totalitas struktur tindakan' untuk mengarahkan tindakan dari individu-individu yang merdeka. Kuasa dijalankan terhadap mereka yang berada dalam posisi untuk memilih, dan ditujukan untuk mempengaruhi pilihan mereka. Maka, kuasa melibatkan 'permainan-permainan strategis di antara pihak-pihak yang memiliki kebebasan memilih' (*strategic games between liberties*) (Foucault 1980: 220; Hindess 1996: 99-100).

Foucault mengeritik teori politik tradisional tentang kuasa (*power*) paling tidak karena tiga alasan.[26] Pertama, teori dominasi ortodoks atau 'teori kedaulatan' tentang kuasa (*power*) memandang kuasa sebagai sesuatu yang secara fundamental bersifat *occasional* (hadir sekali-kali). Kuasa dianggap sebagai apa yang dimiliki oleh yang berkuasa, dan terserah kepada yang berkuasa untuk menggunakannya atau tidak. Konsepsi kuasa ini, menurut Foucault, beresiko menghalangi pemahaman kita akan semakin meningkatnya intervensi-intervensi kuasa dalam kehidupan sosial (Foucault 1980: 92-114; Pasewark 1993: 7-9).

Kedua, konsepsi tradisional, seperti halnya teori-teori Marxis, memandang kuasa sebagai sesuatu yang secara fundamental terkait dengan Negara dan hanya dimiliki oleh sekelompok kecil orang. Pandangan monolitik atas kuasa ini dikritik Foucault karena menutup mata terhadap praktik kuasa yang dilakukan oleh beraneka ragam aktor dan kekuatan sosial serta melupakan usaha untuk menganalisa strategi-strategi resistensi terhadap kuasa (Foucault 1980: 156; Pasewark 1993: 9). Untuk beranjak dari pemahaman kuasa seperti itu, Foucault mengembangkan suatu model pemahaman kuasa (*power*) yang berbeda, dengan tidak menempatkan kuasa sebagai suatu pemilikan (melulu) di tangan Negara secara monolitik. Foucault menyatakan: 'Saya tidak bermaksud mengatakan bahwa Negara itu tidak penting; namun saya hanya hendak mengatakan bahwa relasi-relasi kuasa...niscaya melampaui batas-batas kekuasaan Negara' (1979: 38). Jadi, Foucault tampaknya tidak bermaksud mengecilkan pentingnya kuasa Negara; alih-alih dia hendak menegaskan bahwa 'kuasa' itu beroperasi di seputar dan melalui jejaring yang tumbuh di sekeliling institusi-institusi Negara; dalam artian tertentu, kuasa itu selalu tersebar secara lebih luas di seluruh masyarakat ketimbang yang kita sadari. Kuasa dianggap sebagai

sebuah sosok yang selalu ada dalam interaksi sosial. Kuasa (*power*) ada di mana-mana dan bisa dijalankan oleh siapapun (Mills 1999: 39; Hindess 1996: 100).

Ketiga, 'teori kedaulatan' menempatkan kuasa dan pengetahuan dalam suatu relasi yang tidak saling berhubungan satu sama lain. Pengetahuan diasosiasikan bukan dengan kuasa (*power*), namun dengan rasio. Pemisahan ini, dalam pandangan Foucault, menyembunyikan keterlibatan kuasa dalam pengetahuan. Pengetahuan dianggap sebagai sebuah ranah yang berdiri sendiri, seolah-olah tak memiliki kepentingan dengan kuasa. Bagi Foucault, pengetahuan itu tak terpisahkan dari kuasa karena kuasa saat ini *(modern power)* memasuki semua aspek kehidupan sosial. Pengetahuan dipahami sebagai sebuah instrumen sekaligus efek dari kuasa (Foucault 1979a: 27, 257-308; Pasewark 1993: 8-9).

Foucault lalu membedakan antara relasi kuasa sebagai 'permainan strategis antara pihak-pihak yang merdeka *(strategic games between liberties)* dengan dua tipe relasi kuasa lainnya, yaitu 'dominasi' (*domination*), dan 'pemerintahan' (*government*) (Foucault 1988: 19). Konsepsi kuasa sebagai permainan-permainan strategis antara pihak-pihak yang merdeka menjadi inti dari cara Foucault memahami kuasa secara umum. Dalam konsepsi ini, kuasa 'menentukan relasi antar mitra' dalam suatu ensemble tindakan-tindakan (Foucault 2000: 17). Jadi, kuasa mengandaikan adanya kebebasan untuk memilih dan dijalankan terhadap subyek-subyek bebas yang memiliki kebebasan untuk memilih dan mempengaruhi. Maka, 'dimana tak ada kemungkinan untuk melakukan resistensi, tak ada pula relasi kuasa'. 'Karena itulah, relasi kuasa seringkali bersifat tak stabil, ambigu dan timbal-balik' (Hindess 1996: 101).

Pada saat kuasa terkonsolidasikan menjadi 'dominasi', resistensi

masih tetap mungkin dilakukan, hanya saja jauh lebih sulit dilakukan. Dominasi sendiri menunjuk pada relasi kuasa yang bersifat asimetris dimana di dalamnya orang-orang yang tersubordinasi memiliki sedikit ruang untuk bermanuver karena 'ruang kebebasan mereka untuk bertindak sangat terbatas' oleh karena efek dari kuasa (Foucault 1988: 12; Hindess 1996: 103).

Kuasa yang dijalankan dalam 'pemerintahan' terletak di antara 'dominasi' dan 'permainan-permainan strategis antara pihak-pihak yang merdeka'. Konsepsi 'Pemerintahan' terutama berasosiasi dengan konsepsi tentang 'memimpin' (*conducting*) (dalam artian mengarahkan dan atau mengontrol serangkaian tindakan). Konsep itu merujuk pada pelaksanaan kuasa atas pihak lain yang kurang bersifat spontan (dalam artian dengan cara-cara yang lebih diperhitungkan dan dipertimbangkan seksama), dan terutama sekali, pada penggunaan dan pembentukan cara-cara untuk mengatur perilaku. Dalam pandangan Foucault, 'terdapat berbagai bentuk pemerintahan yang terentang mulai dari yang menjalankan dominasi secara nyata di satu sisi, sampai dengan yang menjalankan relasi-relasi kuasa yang bersifat tak stabil dan bersifat timbal-balik *(riversible)* di sisi yang lain' (Hindess 1996: 107). Pemerintahan otoritarian secara ekstensif menjalankan tipe kuasa dominasi, sementara pemerintahan yang demokratik memberikan lebih banyak ruang bagi relasi-relasi kuasa yang bersifat timbal-balik.

Berdasarkan pembedaan Foucault mengenai tiga tipe relasi kuasa, dalam studi ini akan ditekankan bahwa yang menjadi problem dalam relasi kuasa di Indonesia ialah karena 'kuasa pemerintahan-negara' untuk kurun terpanjang dalam sejarah Indonesia secara ekstensif telah menjalankan tipe kuasa 'dominasi' ketimbang relasi-relasi kuasa yang bersifat timbal-balik. Karena

praktik dominasi senantiasa diiringi dengan praktik diskriminasi dan favoritisme, hal ini pada gilirannya mempengaruhi relasi-relasi kuasa antar individu serta antar kelompok yang ada dalam masyarakat. Sehingga, 'dominasi' dijalankan bukan hanya dalam interaksi negara dan masyarakat, namun juga dalam relasi-relasi kuasa yang terjadi dalam masyarakat.

Konsepsi Foucault mengenai 'kuasa' penting bagi studi penelitian ini. Dengan beranjak dari konsepsi kuasa yang melulu terkait dengan Negara dan sekelompok kecil penguasa, menjadi mungkin untuk melihat pergulatan kuasa dari inteligensia Muslim Indonesia secara lebih kompleks, bukan hanya di sepanjang poros relasi negara dan masarakat, namun juga melalui perbenturan-perbenturan antar individu dan kelompok dalam masyarakat. Perkembangan dan performa inteligensia Muslim tampak dipengaruhi oleh kehadiran 'pihak lain yang penting' *(significant other)*. Tipe relasi-relasi kuasa yang dijalankan oleh pemerintahan-negara serta kekuatan-kekuatan sosial lainnya mempengaruhi strategi-strategi kuasa yang dijalankan oleh inteligensia Muslim.

Konsepsi pengetahuan sebagai sesuatu yang tak terpisahkan dari kuasa memberi wawasan bagi studi ini bahwa perjuangan kultural inteligensia Muslim bisa jadi tak diorientasikan semata-mata demi 'kebenaran' atau tujuan keagamaan, namun juga demi kepentingan kuasa. Sehingga, dalam kemunculan yang terus berulang dari slogan kembali kepada '*gerakan kebudayaan*' oleh inteligensia Muslim, bisa jadi di dalamnya tersembunyi motif-motif dan strategi-strategi kuasa.

Konsepsi kuasa sebagai sesuatu yang bisa diperebutkan *(contestable)* dan timbal-balik *(riversible)* memungkinkan studi penelitian ini untuk melihat adanya ruang kemungkinan bagi kelompok-kelompok yang tersubordinasi untuk melawan kuasa

negara dan pemerintahan yang bersifat hegemonik, dan juga melihat pergumulan (*interplay)* dan interpenetrasi kuasa yang ada di antara beragam kelompok inteligensia dalam masyarakat Indonesia. Tak ada hegemoni yang sedemikian kuatnya sehingga menguras habis sumber-sumber daya untuk melakukan perlawanan. 'Setiap relasi kuasa', kata Foucault, 'mengimplikasikan, paling tidak secara potensi, adanya suatu strategi perjuangan, dimana dua kekuatan yang berhadapan tidak saling membayangi, tidak kehilangan sifatnya yang spesifik, atau akhirnya tidak pula menjadi kabur. Masing-masing pihak menjadi semacam batas permanen bagi pihak yang lain, sebuah titik yang mungkin melakukan gerak balik (*a point of possible reversal*)' (Foucault 2000: 25). Bahkan sebuah kelompok minoritas tidak dengan sendirinya menjadi pihak yang kalah dalam semua dimensi relasi kuasa, karena dunia politik dan masyarakat tersusun atas sebuah keseimbangan kekuatan-kekuatan yang seringkali bersifat kompleks, dan keseimbangan itu tak bisa direduksi ke dalam kerangka penggunaan kekuatan absah *(legitimate force)* semata. Dale F. Eickelman dan James Piscatori menjelaskan hal ini sebagai berikut (1996: 8):

> Masyarakat, entah itu di negeri-negeri industri maju Eropa yang demokratis, di negeri-negeri sedang berkembang Dunia Ketiga, maupun masyarakat-masyarakat suku Badui, tersusun dari sebuah keseimbangan kekuatan-kekuatan yang seringkali bersifat kompleks...Meskipun memang benar bahwa lembaga pengambil keputusan yang tertinggi—seperti parlemen, elit oligarki, junta yang berkuasa, atau dewan suku—seringkali memaksakan kehendaknya dan memaksakan kekuatan-kekuatan pada pihak subordinat, namun penggunaan kekuatan itu kadangkala menjadi bersifat kontraproduktif, yang membawa resiko semakin memperbesar instabilitas. Demi kebaikan ketertiban

kolektif, pihak otoritas seringkali harus menjadi penengah bagi perbedaan-perbedaan yang ada di antara beragam kelompok dalam masyarakat. Pihak-pihak otoritas bahkan mungkin berada dalam posisi harus menegosiasikan kebijakan sosial, ekonomi, atau politiknya dengan kelompok-kelompok yang jelas-jelas subordinat.

Alhasil, meskipun terjadi penguatan pengaruh inteligensia Muslim dalam struktur politik dan birokrasi formal pada akhir abad ke-20, daya tarik politisi Muslim di level akar-rumput cenderung merosot. Pada saat yang bersamaan, kebanyakan pemimpin senior Muslim cenderung tidak terlalu terobsesi dengan klaim-klaim Islam. Hal ini menyiratkan kemenangan inteligensia sekuler di medan-medan relasi kuasa yang lain. Jadi, kemenangan pergulatan kuasa dalam sektor tertentu bisa mengarah pada pembatasan kuasa dalam sektor yang lain.

Konsepsi kuasa sebagai sosok yang selalu ada dalam interaksi sosial serta dipraktikkan oleh beragam aktor dan kekuatan sosial memperluas cakrawala ruang politik dan bisa mengantisipasi pelbagai faktor penentu dari politik *(multiple-determinations of politics)*. Politik sebagai sebuah praktik kuasa bisa dilihat sebagai sebuah potensialitas dalam setiap aspek kehidupan sosial. Dunia politik sebagai sebuah arena dari relasi-relasi, tindakan-tindakan dan pertarungan-pertarungan kuasa tidak hanya ditentukan oleh penguasaan modal sosio-politik (seperti partai, pemilu, parlemen dsb.) atau oleh pemilikan modal ekonomis (seperti uang dan sumber-sumber ekonomi lainnya), tetapi juga oleh kontrol terhadap modal simbolis-kultural (seperti pendidikan, formasi diskursif, dan sistem-sistem pemaknaan yang lain).

Untuk masa yang panjang selama ini, para analis arus utama dalam perpolitikan Indonesia yang berupaya untuk memahami

sejarah dan gerak perkembangan sejarah politik Indonesia gagal memahami apa yang ada di balik fenomena politik. Seperti yang dicatat oleh David Levine (1969: 5), kebanyakan para pengamat politik Indonesia membatasi perhatiannya pada level yang secara 'murni' bersifat politik serta pada katalogisasi peristiwa-peristiwa politik bulan-demi-bulan. Karena perhatian para analis politik pada umumnya terbatas pada level yang semata-mata bersifat politik, relasi-relasi dan pertarungan kuasa dalam ranah pengetahuan *(knowledge)* dan makna *(meaning)* cenderung diabaikan. Sebagai akibatnya, analisis politik menorehkan gambaran yang superfisial tentang gerak perkembangan politik serta mengabaikan kompleksitas dan keanekaan medan pergulatan kuasa.

Berdasarkan asumsi bahwa kaum Muslim Indonesia seringkali gagal membangun partai-partai politik yang kuat, memenangkan pemilu, dan menguasai parlemen, banyak analis yang kemudian tiba pada kesimpulan bahwa para politisi Muslim telah kalah. Hanya sedikit perhatian secara sungguh-sungguh diberikan pada pergulatan Muslim dalam medan pendidikan dan simbolik, yang bolehjadi telah meningkatkan kekuatan tawar-menawar inteligensia Muslim secara dahsyat. Kebanyakan para analis politik meremehkan daya hidup *(regenerative capacity)* para intelektual dan politik Muslim, karena mereka memandang performa intelektual dan politik lebih sebagai produk akhir ketimbang sebagai sebuah proses. Untuk memahami politik dan performa intelektual sebagai sebuah proses, adalah penting untuk mengembangkan sebuah model analisis 'yang bersifat interaktif' yang menekankan keserbahadiran relasi-relasi kuasa, dan juga pada sifat 'intertekstualitas' dan keragaman variabel penentu *(multiple-determinations)* dari politik.

Indonesia

Istilah 'Indonesia' sebagai sebuah kode dari suatu 'komunitas imajiner' mulai dipergunakan oleh inteligensia Indonesia pada tahun 1920-an. Sebelumnya, istilah 'Netherlands East Indies' (NEI), 'Dutch East Indies' (DEI) dan 'East Indies' (EI) [semuanya diterjemahkan sebagai 'Hindia Belanda', pen.] dipergunakan untuk merujuk pada wilayah dan penduduk kepulauan yang berada di bawah pemerintahan kolonial Belanda ini. Dengan memahami kondisi-kondisi sinkronik dari sebuah bahasa, maka studi penelitian ini akan menggunakan istilah 'Hindia Belanda' untuk periode historis sampai tahun 1920-an, dan kemudian menggunakan istilah 'Indonesia' setelah tahun 1920-an.

Di bawah pemerintahan kolonial Belanda abad keduapuluh, masyarakat Hindia Belanda—atas dasar Ordonansi 31 Desember 1906—dibagi menjadi tiga kelompok: yaitu bangsa Eropa (termasuk Eurasia), bangsa Pribumi (*Boemipoetra*), dan bangsa keturunan Cina dan keturunan bangsa-bangsa Timur lainnya (Maier 1993: 39). Untuk masing-masing kelompok ini, pemerintahan kolonial menerapkan kebijakan-kebijakan segregasi sehingga terbentuklah persepsi masyarakat akan batas-batas komunalnya. Sebelum proklamasi kemerdekaan Indonesia tahun 1945, istilah 'inteligensia Hindia Belanda/Indonesia' dalam studi ini akan secara spesifik merujuk pada inteligensia 'Pribumi' sebagaimana yang dimaksudkan dalam aturan di atas. Namun, setelah kemerdekaan, istilah tersebut akan dipergunakan terhadap semua warga negara Indonesia, termasuk inteligensia keturunan Cina dan Arab. Hal ini sekali lagi supaya konsisten dengan perhatian kita mengenasi segi-segi sinkronik dari perkembagan inteligensia dan kuasa.

Pada kenyataannya, pulau Jawa merupakan jantung *(focal point)* dari masyarakat Hindia Belanda (Indonesia). Di Jawa-lah

terpusat aktivitas-aktivitas politik, pemerintahan, pendidikan, dan ekonomi dari Hindia Belanda (Indonesia). Juga di Jawa-lah, mayoritas dari penduduk Indonesia tinggal. Sehingga, istilah 'inteligensia (Muslim) Indonesia' dalam studi penelitian ini pada dasarnya merujuk pada inteligensia (Muslim) yang berpusat di Jawa yang terdiri atas beragam latar belakang etnis, meskipun beberapa orang terkenal di Sumatra (dan juga tempat lainnya) juga dibicarakan.

Studi-Studi Terdahulu Mengenai Inteligensia dan Intelektual (Muslim) Indonesia

Yang mengejutkan, belum ada satu pun studi sistematis di bawah rubrik 'inteligensia (Muslim) Indonesia'. Tulisan-tulisan mengenai hal ini hanya muncul dalam teks pidato, antologi, bagian-bagian dari buku, dan artikel-artikel di media massa dan jurnal.[27] Dalam semua kasus itu, istilah 'inteligensia' dipergunakan secara saling dipertukarkan dengan istilah 'intelektual'.

Ketiadaan sebuah studi sistematis mengenai inteligensia (muslim) Indonesia mencerminkan bias Weberian dalam memahami masyarakat pemikir Indonesia. Pendekatan ini tak peka terhadap konteks sosio-historis dan formasi sosial dari masyarakat pemikir. Sebagai akibatnya, perhatian diberikan kepada ide-ide dari individu-individu intelektual ketimbang kepada posisi struktural dan representasi kolektif dari beragam kelompok inteligensia Indonesia. Konsepsi intelektual dari Julien Benda seringkali dipakai dalam wacana intelektual Indonesia dan dalam analisis terhadap para intelektual Indonesia, sementara dalam kenyataannya, masyarakat pemikir dalam sebagian besar kasus dan dalam sebagian besar sejarah Indonesia telah menjadi bagian integral dari komunitas sosial dan kolektivitas-kolektivitas politik

mereka sendiri.

Sementara itu, hanya ada sedikit sekali studi sistematis mengenai 'intelektual/cendekiawan (Muslim) Indonesia'. Di antaranya ialah karya J.D. Legge (1988), Daniel T. Sparingga (1997), dan Daniel Dhakidae (2003) mengenai intelektual Indonesia secaras umum;[28] dan karya-karya Mohammed Kamal Hassan (1980), Howard M. Federspiel (1992), dan M. Syafi'i Anwar (1995) mengenai intelektual Muslim Indonesia.[29] Karya-karya yang lain mengenai intelektual (Muslim) Indonesia hanya berupa karya-karya minor, antologi-antologi, dan ribuan artikel yang dimuat dalam majalah-majalah dan koran-koran.[30]

Kecuali karya Legge yang berhubungan dengan periode pendudukan Jepang, semua buku mengenai intelektual (Muslim) Indonesia memfokuskan perhatiannya pada periode Orde Baru. Sehingga, dalam kerangka orientasi waktu, tak ada satu pun dari buku-buku itu yang membahas dalam kerangka waktu *longue durée*. Beberapa buku memang membicarakan secara singkat mengenai anteseden-anteseden historis dari perkembangan sinkronik tertentu. Namun, penjelasan tersebut hanya diletakkan sebagai latar belakang dari fokus temporal utamanya. Dalam memberikan perhatian terhadap akar-akar historis dari kemunculan intelektual modern Indonesia, sebuah miskonsepsi umum telah berkembang, dengan melukiskan Kebijakan Etis Belanda pada awal abad ke-20 sebagai asal-usul dari diperkenalkannya sistem pendidikan Barat di negeri ini.[31] Sedangkan dalam kenyataannya, introduksi pendidikan Barat ini berakar pada Kebijakan Liberal Belanda pada paruh akhir abad ke-19. Miskonsepsi ini merefleksikan ketidaktepatan bacaan genealogis secara umum. Dalam memberikan perhatian terhadap respons dan perkembangan intelektual pada suatu periode historis tertentu, sebagian besar dari karya-karya tersebut tidak cukup memberikan perhatian

pada proses transmisi dan transformasi dari ingatan-ingatan dan tradisi-tradisi kolektif intelektual antar generasi. Karena itu, mereka gagal untuk menyingkap bagaimana masa lalu secara implisit terus mempengaruhi dan memberikan inspirasi terhadap konstruksi ide-ide dan identitas-identitas intelektual masa kini.

Selain penekanannya terhadap periode historis tertentu, kebanyakan karya tersebut juga membatasi bahasan mereka pada suatu aspek parsial dari intelektual dan perkembangan intelektual. Kecuali karya Legge dan Anwar, buku-buku tersebut tidak mempertimbangkan secara sungguh-sungguh bidang pendidikan sebagai basis kultural bagi perkembangan intelektual. Dhakidae memang membahas pengaruh dari Kebijakan Etis Belanda terhadap kemunculan intelektual Indonesia modern. Namun, saat memfokuskan bahasannya pada periode Orde Baru, dia nyaris tidak membahas karakteristik dan perkembangan pendidikan sebagai basis kultural dari kehadiran intelektual selama periode tersebut. Kecuali karya Dhakidae dan Hassan, buku-buku itu juga memberikan sedikit perhatian pada struktur praktik diskursif sebagai sebuah faktor konstruktif dalam gerak perkembangan dan pertarungan intelektual. Latar politik dari periode historis tertentu dan bagaimana para intelektual bereaksi terhadapnya memang diperhatikan, namun kurang begitu disadari bagaimana posisi struktural dari para intelektual, struktur ranah publik *(public sphere)* dan kesempatan politik telah berpengaruh terhadap ekspresi-ekspresi dan strategi-strategi intelektual. Kurangnya kepedulian terhap hal-hal terakhir telah melahirkan konsepsi-konsepsi esensialis (à la Weber) mengenai imperatif-imperatif intelektual.

Di luar terminologi 'inteligensia' dan 'intelektual', inteligensia (Muslim) Indonesia juga telah dikaji di bawah rubrik 'elit Indonesia'. Contoh-contoh dari studi semacam ini ialah karya

Robert van Niel (1960) mengenai asal-usul dan formasi elit nasionalis pada kuartal pertama abad ke-20; karya Herbert Feith (1962) mengenai *solidarity makers* dan administrator dalam elit Indonesia selama periode demokrasi parlementer (1950-1957); karya Donald K. Emmerson (1976) mengenai kultur politik elit Indonesia pada tahun-tahun awal Orde Baru, karya Ann Gregory (1976) mengenai pola rekrutmen dan faksionalisme dalam tubuh elit politik Indonesia sepanjang periode Demokrasi Terpimpin dan awal Orde Baru.

Istilah 'elit' seharusnya merupakan kategori yang lebih luas dari inteligensia. Dalam konteks Hindia Belanda (Indonesia), istilah tersebut juga termasuk kaum bangsawan lama dan para pemuka adat, ulama tradisional dan para pendeta (non-Islam) lainnya serta kaum borjuis (saudagar) lama. Padahal, apa yang menjadi topik bahasan dari buku-buku mengenai elit tersebut adalah elit modern Indonesia, yang kurang lebih bersifat identik dengan inteligensia. Di bawah rubrik 'elit', fokus perhatian buku-buku itu terutama diberikan pada dimensi-dimensi politik dari strata terdidik ini (seperti raihan-raihan, nilai-nilai, perilaku, dan pola rekrutmen politik) ketimbang pada dimensi-dimensi pengetahuan dan kognitif dari strata ini (karakteristik pendidikan, ide-ide, dan wacananya).

Semua karya yang membahas mengenai elit Indonesia itu memiliki kesamaan-kesamaan tertentu. Kesemuanya tidak diarahkan untuk melakukan bahasan dalam kerangka waktu *longue durée*, meskipun mereka semua memang memberikan perhatian kepada latar belakang historis dari bidang penelitian mereka. Semuanya menyoroti pentingnya pendidikan Barat dalam membentuk elit modern Indonesia. Namun, karena fokus perhatian mereka mengenai relasi-relasi kuasa terbatas pada level yang semata-mata bersifat politis dan administratif, tak

ada kesungguhan untuk melihat bidang pendidikan sebagai sebuah arena bagi pergulatan kuasa di antara beragam kelompok elit dan untuk memahami dampak dari pertarungan dan pencapaian dalam bidang ini bagi pembentukan elit Indonesia di masa depan. Karena terlalu memberikan penekanan pada pengaruh dari posisi-posisi politik dan birokratik terhadap proses pengambilan keputusan, karya-karya tersebut memberikan perhatian yang kecil pada pergulatan-pergulatan kuasa yang berlangsung dalam medan simbolik dan formasi diskursif yang sebenarnya akan memiliki dampak-dampak politik yang signifikan.

Selain kesamaan-kesamaan ini, karya-karya tersebut juga memiliki kekurangannya masing-masing. Van Niel cenderung mengabaikan bagaimana sekolah-sekolah yang berorientasi pada status dan sistem-sistem pendidikan yang berbeda bisa menjadi sumber konflik dan pertarungan di kalangan elit modern awal. Saat menggambarkan elit terdidik modern sebagai pengikut jalan Barat, dia tidak berupaya untuk menunjukkan kemungkinan adanya para pengikut jalan Islam yang berlatar belakang sistem pendidikan Barat. Karena terlalu memberikan penekanan pada makna penting pendidikan Barat, dia hanya memberi sedikit perhatian pada pembentukan dan gerak perkembangan dari sekolah-sekolah Islam modern yang juga akan turut berperanan terhadap proses pembentukan elit modern Indonesia.

Sementara Feith memang memberikan perhatian pada praktik-praktik diskursif, terutama dalam relasi-relasinya dengan persoalan-persoalan demokrasi dan perdebatan konstitusional dalam Konstituante. Namun, saat membahas periode historis tertentu, dia tidak cukup memberikan perhatian kepada adanya interpolasi dari kenangan-kenangan dan ide-ide kolektif antar-generasi yang bersifat diakronik dalam perdebatan-perdebatan yang bersifat sinkronik itu. Dia memang menyadari bahwa pendidikan telah

menjadi elemen penting dalam pembentukan para administrator. Namun, perhatiannya terhadap pendidikan ini, hanya terbatas pada program-program kabinet.

Dengan memfokuskan perhatian pada kultur politik dari elit Indonesia pada awal Orde Baru, karya Emerson memang tak lupa memperhatikan gerak perkembangan jangka panjang dari elit Indonesia. Namun, saat menemukan bahwa komposisi dari para legislator dan administrator telah didominasi oleh kaum *abangan*, Emerson terlalu cepat menyimpulkan bahwa Islam politik telah kalah. Saat yang sama, dia mengamati bahwa asal-usul dari para mahasiswa yang menjadi sampelnya, jika dibandingkan dengan asal-usul kaum elit, lebih sedikit yang orang Jawa dan lebih banyak orang kota dan *kaum santri*. Mereka ini tidak terlalu intens perasaan etnisitasnya, namun lebih intens dalam perasaan keagamaannya. Meski demikian, dia tidak berupaya untuk memperhitungkan temuan ini sebagai basis bagi penggambaran akan kemungkinan adanya proses naiknya para mahasiswa *santri* ini menjadi elit pemerintahan dan legislatif bangsa ini di masa depan.

Karya Ann Gregory memiliki kesimpulan yang sama dengan karya Emerson, yaitu bahwa elit politik telah didominasi oleh kaum *abangan* terdidik yang berasal dari status sosial tinggi di Jawa Tengah. Namun, saat menyimpulkan hal ini, dia tidak mempertimbangkan kemajuan kaum Muslim dalam bidang pendidikan yang akan berpengaruh terhadap pola rekrutmen elit di masa depan.

Karya-karya lain yang relevan dengan studi tentang inteligensia dan intelektual (Muslim) Indonesia ialah karya-karya tentang: (i) gerakan-gerakan intelektual, (ii) perhimpunan-perhimpunan mahasiswa dan inteligensia (Muslim) Indonesia; (iii) sekolah dan dunia politik, dan (iv) ide-ide atau formulasi dan respons

ideo-politik dari individu-individu atau kelompok-kelompok intelektual dalam sebuah kisaran historis tertentu. Dua contoh dari tema yang pertama ialah karya McVey (1965) mengenai munculnya komunisme di Indonesia dan karya Deliar Noer (19730 mengenai gerakan Muslim Modernis di Indonesia tahun 1900-1942. Dua contoh dari tema yang kedua ialah karya Akira Nagazumi (1972) mengenai berdirinya *Budi Utomo* dan karya Agussalim Sitompul (1997) mengenai perkembangan historis HMI. Dua contoh dari tema yang ketiga ialah karya Lee Kam Hing (1995) mengenai pendidikan dan politik di Indonesia tahun 1945-1965, dan karya Taufik Abdullah (1972) tentang sekolah *Kaum Muda* dan politik di Sumatra Barat. Sementara tiga contoh dari tema yang keempat ialah karya Mochtar Pabottingi (1991) mengenai ide-ide nasionalisme dan egaliterianisme di Indonesia sepanjang tahun 1908-1980, karya Michael Francis Laffan (2003) mengenai munculnya nasionalisme Islam, dan karya Bahtiar Effendy (1994) mengenai transformasi ide-ide dan praktik-praktik politik Islam Indonesia.

Kebanyakan dari buku-buku ini merupakan narasi-narasi historis dari studi-studi kasus tertentu, sehingga tidak menawarkan kerangka kerja teoretis yang cermat. Karya-karya mengenai gerakan-gerakan intelektual, perhimpunan-perhimpunan mahasiswa, serta sekolah dan politik, misalnya, secara mengejutkan tidak memasukkan literatur-literatur dan perspektif-perspektif teoretis mengenai gerakan-gerakan sosial. Selain itu, saat membahas dimensi-dimensi institusional dan ideasional dari kalangan (Muslim) terdidik Indonesia, kebanyakan studi tersebut tidak memperhatikan posisi struktural dari masyarakat terdidik Indonesia. Saat membahas bidang pendidikan, kebanyakan studi tersebut cenderung bias terhadap sistem pendidikan tertentu, sehingga mengabaikan keragaman trayek pendidikan dari

inteligensia (Muslim) Indonesia. Dalam kasus di mana beberapa studi tersebut memberikan perhatian terhadap kerangka waktu *longue durée*, mereka tidak memperhatikan dimensi-dimensi generasional dan sinkronik dari ide-ide tertentu. Kecuali karya Pabottingi dan Laffan, dan hingga tingkatan tertentu juga karya Noer, karya-karya tersebut juga tidak menjadikan praktik-praktik diskursif dan efek konstruktifnya sebagai sebuah bidang analisis yang kritis.

McVey memang mengakui bahwa gerakan-gerakan nasionalis Indonesia awal tidak langsung muncul sebagai partai-partai politik yang terstruktur, namun lebih dalam bentuk gerakan-gerakan sosial yang terorganisir secara longgar. Namun tanpa dibantu wawasan teori-teori gerakan sosial, ia tidak bergerak lebih jauh untuk mengekstrapolasikan bentuk masa depan gerakan-gerakan nasionalis Indonesia, sebagai konsekuensi dari pertumbuhan partai-partai politik sejak tahun 1920-an.

Dalam memberikan perhatian terhadap sekolah-sekolah kaum reformis-modernis sebagai jantung gerakan modern Islam di Indonesia, Noer hanya sedikit memberikan perhatian kepada sistem pendidikan Barat. Sebagai akibatnya, dia kurang memperhitungkan munculnya para intelektual Muslim modernis dari jalur sistem pendidikan Barat, dan hal yang sama juga dilakukan dalam karya Laffan. Di sisi lain, saat memfokuskan perhatiannya kepada Budi Utomo, Nagazumi tidak memperhatikan fenomena pertumbuhan sekolah-sekolah Islam modern. Sementara karya Abdullah dan Lee Kam Hing mengenai pendidikan dan politik masing-masing terbatas pada keterlibatan komunitas-komunitas sekolah tertentu dalam gerakan politik tertentu dan pada transformasi pendidikan yang terkait dengan transformasi politik nasional. Keduanya tak melihat bidang pendidikan sebagai sebuah lokasi dari pergulatan politik dan kuasa itu sendiri.

Karya Sitompul cenderung melebih-lebihkan pengaruh individual Lafran Pane (bapak pendiri dari HMI) dalam pembentukan ideologi inklusif HMI, dan mengabaikan dimensi generasional dalam proses pembentukan tersebut. Di sisi lain, Effendy cenderung melebih-lebihkan peran generasi baru intelektual Islam tahun 1970-an/1980-an sebagai generasi intelektual Muslim pertama yang menawarkan sebuah pendekatan 'substansialistik' atas ide-ide politik Islam. Padahal, jika pengaruh-pengaruh antar-generasi yang bersifat diakronik itu dipertimbangkan, akan bisa terlihat bahwa ide-ide progresif dari generasi baru tersebut berkembang dari dasar-dasar yang telah dibentangkan oleh para intelektual dari generasi sebelumnya, yaitu generasi ketiga dari inteligensia Muslim. Selain itu, meski poli-interpretabilitas (sifat multitafsir) Islam menjadi inti dari argumennya, dia malah menggambarkan generasi baru tersebut secara monolitik dengan hanya memperhitungkan representasi dari pendukung gerakan pembaruruan. Dengan begitu ia mengabaikan adanya pertarungan dan pemikiran-pemikiran yang saling berseberangan dalam tubuh generasi baru ini.

Pabottingi sendiri menawarkan suatu pendekatan dan analisis yang bernilai dengan memperhitungkan faktor-faktor ekonomi, kultural dan diskursif dalam pembentukan nasionalisme dan egalitarianisme Indonesia. Namun, dia kurang memberikan perhatian terhadap perkembangan pendidikan dalam gerak perkembangan dan ide-ide intelektual. Dia tidak memberikan pembahasan yang mencukupi mengenai pendidikan sebagai sebuah medan gaya *(force field)* dari relasi-relasi dan pertarungan kuasa.

Secara keseluruhan, studi-studi terdahulu dalam bidang ini tidak memberikan perhatian yang cukup terhadap formasi sosial dan posisi struktural dari inteligensia (Muslim) Indonesia. Kebanyakan studi tersebut telah mengabaikan pentingnya *longue durée*. Dalam kaitannya dengan dimensi temporal ini, hanya

ada sedikit upaya untuk mengkombinasikan perhatian pada kondisi-kondisi sinkronik dalam relasinya dengan kontinuitas-kontinuitas yang bersifat diakronik, dan dengan dimensi generasional dari ide-ide dan gerakan-gerakan intelektual. Dalam studi-studi tersebut, relasi-relasi kuasa dibatasi pada level yang semata-mata bersifat politik dan birokratik. Dengan demikian, relasi-relasi kuasa dalam bidang pendidikan, simbolik dan diskursif tidak diperhatikan secara sungguh-sungguh. Studi-studi mengenai kelompok-kelompok inteligensia tertentu cenderung mengisolasi gerak perkembangan, ideologi-ideologi dan identitas-identitas kelompok inteligensia ini dari proses interaksi dan interpenetrasinya dengan kelompok-kelompok yang lain. Kebanyakan studi di bidang ini lebih merupakan narasi-narasi historis yang tidak melibatkan pendekatan intertekstual dan interdisipliner. Semua karakteristik ini menjadikan kebanyakan studi ini bersifat partikularistik baik dalam relevansi ruang maupun relevansi waktunya. Hanya beberapa dari studi tersebut yang memberikan kontribusi yang signifikan bagi pengayaan literatur teoretis dan metodologis.

Pendekatan Alternatif, Tujuan dan Metodologinya

Studi ini menggunakan pendekatan dinamis, interaktif dan intertekstual untuk mengkaji inteligensia Muslim Indonesia dalam relasinya dengan kuasa. Pendekatan studi ini memiliki karakteristik-karakteristik sebagai berikut.

Dinamis

Pendekatan dinamis dari studi ini terletak dalam upayanya untuk menempatkan kondisi-kondisi sinkronik dalam sebuah konteks diakronik. Tujuan dari pendekatan ini ialah untuk

melihat kesinambungan dan perubahan dalam gerak perkembangan inteligensia Muslim dan kuasa, terutama dalam hal-hal yang menyangkut performa pendidikan, perhimpunan-perhimpunan, praktik-praktik diskursif, identitas-identitas, ideologi-ideologi dan capaian politiknya, dalam kerangka konsep waktu *longue durée*, yaitu sejak diperkenalkannya sistem pendidikan Barat di Hindia Belanda pada paro kedua abad ke-19 hingga akhir abad ke-20. Pembahasan akan lebih difokuskan pada gerak perkembangan inteligensia Muslim pada abad ke-20.

Dengan dasar argumen bahwa setiap kondisi sinkronik berada dalam kerangka waktu diakronik, tesis ini akan memeriksa tradisi-tradisi dan identitas-identitas intelektual yang terstruktur secara historis berikut kemungkinan tindakan dan keinginan individu atau kolektivitas untuk mereproduksi dan mereformulasi tradisi-tradisi dan identitas-identitas tersebut dalam kondisi-kondisi ruang publik yang spesifik. Individu sebagai pe-reproduksi dan perumus-ulang tradisi-tradisi dan identitas-identitas kolektif ini direpresentasikan oleh para intelektual organik, sementara kolektivitas direpresentasikan oleh generasi. Istilah generasi di sini tidak semata-mata ditentukan oleh kesamaan dalam usia, namun juga oleh kesamaan pengalaman historis. Seperti dinyatakan oleh Eyerman (1994: 70):

> Konsepsi sosiologis mengenai generasi mengimplikasikan lebih dari sekedar terlahir pada masa yang hampir sama. Konsepsi itu menyatakan sebuah kesamaan pengalaman sehingga menciptakan sebuah dasar bagi cara pandang yang sama, orientasi tujuan yang sama, sehingga bisa mempersatukan para pelaku, bahkan meskipun mereka tak pernah saling bertemu,...dan terutama sekali jika seseorang memiliki karakteristik-karakteristik yang sama dengan yang lain, seperti kesamaan dalam latar belakang sosial dan juga tata nilai.

Dalam pandangan Karl Mannheim, sebuah generasi membentuk identitas kolektifnya dari sekumpulan pengalaman yang sama, yang melahirkan 'sebuah identitas dalam cara-cara merespon, dan rasa keterikatan tertentu dalam suatu cara dimana semua anggotanya bergerak dengan dan terbentuk oleh kesamaan pengalaman-pengalaman mereka' (Mannheim 1952: 306).[32]

Terhadap setiap generasi, studi ini akan berusaha untuk menemukan apa yang menjadi dikursus dominannya, kode-kode ideasional khasnya, dan formasi identitasnya yang berfungsi sebagai tanda petuntuk bagi proses konstruksi komunitas dan orang luar *(otherness)*, tradisi dan inovasi, serta mengenai apa yang diharapkan dan apa yang harus dilakukan. Kode-kode ini pada gilirannya akan merefleksikan apa yang disebut Eyerman dan Jamison sebagai 'minat pengetahuan' (*knowledge interest*) dari suatu generasi intelektual tertentu (Eyerman dan Jamison 1991).[33]

Interaktif

Pendekatan interaktif dari studi ini terletak dalam usahanya untuk melukiskan gerak perkembangan inteligensia Muslim dan kuasa sebagai akibat dari pergulatan dinamis antara masa lalu dan masa kini, antar dan di dalam beragam tradisi politik dan intelektual, serta antara beragam arena relasi kuasa. Tujuan dari pendekatan ini ada tiga: pertama, untuk menumbuhkan kesadaran akan adanya warisan masa lalu dalam pemikiran intelektual masa kini dan untuk menghindarkan sikap melebih-lebihkan terhadap munculnya ide-ide baru atau pandangan bahwa ide-ide baru tersebut bisa lahir begitu saja *(taken for granted)*. Kedua, untuk menumbuhkan sebuah kesadaran bahwa persepsi-diri, identitas-identitas dan idealisme dari inteligensia Muslim tak bisa diisolasi dari kehadiran pihak lain yang berarti *(significant*

others). Ketiga, untuk menumbuhkan kesadaran mengenai ragam-penentu *(multiple-determinations)* dari kekuatan tawar, strategi maupun ideologi politiko-intelektual. Mengenai tujuan yang pertama, perhatian akan diberikan pada jaringan-jaringan masa lalu (*vertical networks*) dari ingatan-ingatan dan tradisi-tradisi politik dan intelektual lintas generasi. Mengenai tujuan yang kedua, perhatian akan diberikan pada interpenetrasi dan ketegangan hubungan antara dan di dalam beragam tradisi politik dan intelektual. Mengenai tujuan yang ketiga, perhatian akan diberikan pada lingkungan internasional, struktur peluang politik *(political opportunity structure)*, faktor-faktor ekonomi, pendidikan, praktik-praktik diskursif *(discursive practices)*, ruang publik *(public sphere)* dan 'permainan-permainan kuasa' *(power games)* sebagai manifestasi dari pertarungan politik yang nyata.

Karena keterbatasan-keterbatasan waktu dan teknis dari studi penelitian ini, maka pembahasan-pembahasan mengenai lingkungan domestik dan internasional, maupun struktur peluang politik dan faktor-faktor ekonomi akan dilukiskan sebagai latar dari analisis utama. Analisis utama sendiri akan terfokus pada *interplay* dari pergulatan-pergulatan kuasa dalam bidang pendidikan, praktik-praktik diskursif, dan dalam ruang publik yang memuncak dalam 'permainan-permainan kuasa' (pertarungan-pertarungan politik yang nyata). Jadi, penekanan diberikan kepada dimensi-dimensi kultural dan politik dari gerak perkembangan inteligensia Muslim (lihat Gambar 1).

Pendidikan

Pendidikan dianggap penting bukan saja sebagai sumber legitimasi kultural dari inteligensia, namun juga sebagai arena pergulatan kuasa. Pendidikan tidak hanya menjadi skemata bagi pembedaan kelas, namun juga menyediakan suatu prinsip fundamental bagi

pemapanan suatu orde. Seperti dinyatakan oleh Pierre Bourdieu, kelas yang dominan tidak menjalankan dominasi secara terang-terangan: dengan kata lain, kelas yang dominan tidak (serta-merta) menggunakan paksaan terhadap yang didominasi agar mereka bersedia memenuhi kehendaknya. Alih-alih, pengaruh dari kelas yang dominan dilembagakan dalam modal kultural dan ekonomi, yang dijalankan di seluruh lembaga-lembaga dan praktik-praktik kemasyarakatan dan terutama direproduksi oleh lembaga-lembaga dan praktik-praktik pendidikan (Bourdieu 1988: 87). Dalam konteks inilah, pendidikan memainkan sebuah peranan yang penting dalam membangun *habitus*, yaitu skemata pengalaman dan persepsi yang bersifat kolektif yang membatasi munculnya ide-ide, kepribadian, karakter-karakter kepribadian, dan instansi-instansi kesadaran yang bersifat 'subyektif' (Bourdieu 1996: 101). Di sisi lain, Antonio Gramsci berargumen bahwa pertempuran demi melawan hegemoni niscaya membutuhkan sebuah sistem pendidikan alternatif yang memungkinkan kelas yang didominasi bisa mendapatkan akses kepada pendidikan formal (Gramsci 1971: 29-43). Sebagai tambahan terhadap Bourdieu dan Gramsci, harus dikatakan bahwa hatta dalam sebuah sistem pendidikan tertentu sekalipun, bisa saja terjadi pergulatan kuasa yang saling berkompetisi. Ini terutama berlaku dalam konteks sistem pendidikan publik, terutama yang ada di negara-negara merdeka, karena secara teoretis sistem itu terbuka bagi orang-orang dari latar sosiografis yang berbeda-beda.

Karena pendidikan merupakan arena dari pergulatan kuasa, maka pengetahuan merupakan sesuatu yang tak terpisahkan dari kuasa. Munculnya ilmu-ilmu humaniora, seperti yang dijelaskan dengan bagus oleh Foucault dalam bukunya, *Discipline and Punish: The Birth of the Prisons* (1979a), telah menjadi instrumen sekaligus efek dari semakin meningkatnya intervensi-

intervensi kuasa dalam kehidupan sosial. Dalam konteks Indonesia, awal introduski sistem pendidikan modern serta pengadopsian pengetahuan Barat bisa dilihat sebagai sebuah bagian dari dominasi kolonial, dan telah menciptakan sebuah hirarki sosial berdasarkan pada hirarki pengetahuan yang bersifat kolonial. Hal ini memaksa kelompok-kelompok yang tersubordinasi untuk membentuk sebuah sistem sekolah alternatif dalam upayanya untuk merevitalisasi 'pengetahuan-pengetahuan yang tersisihkan' *(subaltern knowledges*). Dengan adanya lebih dari satu sistem pendidikan yang diperkenalkan di Hindia Belanda (Indonesia), pendidikan bisa dianggap baik sebagai sesuatu yang bisa menyatukan orang-orang dalam kelompok maupun sesuatu yang bisa memecah-belah kelompok. Dengan berlalunya kolonialisme, pergulatan kuasa dalam ranah pendidikan jauh dari usai. Karena adanya asumsi bahwa modal ekonomi masih terus didominasi oleh kaum kapitalis asing dan non-pribumi, maka penguasaan atas 'modal kultural' lewat peningkatan kualifikasi-kualifikasi pendidikan menjadi kendaraan utama bagi beragam kelompok inteligensia Indonesia untuk meningkatkan daya tawar mereka dalam dunia perpolitikan.

Praktik-Praktik Diskursif

Praktik-praktik diskursif *(discursive practices)* sebagai proses produksi, distribusi dan konsumsi teks dipandang penting sebagai sebuah medium dan instrumen dari pergulatan kuasa, perubahan sosial dan konstruksi sosial. Pergulatan kuasa berlangsung baik di dalam maupun atas wacana. 'Wacana *(discourse)* mentransmisikan dan memproduksi kuasa; wacana mengokohkan kuasa, namun juga melemahkan kuasa, membuat kuasa menjadi rapuh dan memberi kemungkinan untuk merintangi kuasa' (Foucault 1976: 101). Maka, merubah praktik-praktik diskursif

merupakan sebuah elemen penting dalam perubahan sosial. Wacana paling tidak memiliki tiga efek konstruktif. Yaitu, memberikan kontribusi bagi pembentukan 'identitas-identitas' sosial, bagi pembentukan 'relasi' sosial' (yaitu relasi di antara orang-orang) dan bagi pembentukan 'ideasional' atau sistem-sistem pengetahuan dan kepercayaan sosial (Fairclough 1999: 55-56, 64-65, 78-79).

Studi ini akan berusaha untuk mengamati pertarungan-pertarungan dari berbagai kelompok inteligensia yang berlangsung dalam dan melalui praktik-praktik diskursif dan untuk mengamati pengaruh dari sebuah wacana dominan pada suatu kisaran historis tertentu terhadap pembentukan identitas-identitas, relasi-relasi, dan ideologi-ideologi sosial dari sebuah generasi inteligensia (Muslim) Indonesia. Analisis wacana *(discourse analysis)* dalam studi ini akan juga berusaha untuk mengidentifikasi pengaruh dari buku-buku, jurnal-jurnal, koran-koran dan terbitan-terbitan lainnya terhadap reproduksi dan reformulasi identitas-identitas, ideologi-ideologi dan tradisi-tradisi politik intelektual Muslim.

Ruang Publik

Ruang publik *(public sphere)* dipandang penting karena merupakan lokasi tempat wacana-wacana diekspresikan dan merupakan ruang tempat kegiatan-kegiatan intelektual dan politik diaktualisasikan. Istilah ruang publik di sini merujuk pada domain kehidupan sosial tempat opini publik terbentuk.

Seperti diamati oleh Jürgen Habermas (1989), pembentukan tradisi intelektual modern dalam konteks Eropa Barat merupakan bagian dari kemunculan apa yang disebutnya sebagai 'ruang publik borjuis' *(bourgeois public sphere)* sekitar abad ke-17 dan ke-18. Ruang publik ini berpusat di seputar wacana kritis

mengenai karya-karya sastra dari keluarga borjuis yang berorientasi pemirsa dan berlangsung di lembaga-lembaga sosial yang baru muncul dalam ranah publik: seperti klub-klub, majalah-majalah, jurnal-jurnal, kedai-kedai kopi, salon-salon dan ruang-ruang kafe lantai atas (*cenacles)*. Ruang publik ini merupakan sebuah tempat pertemuan bagi lingkaran-lingkaran intelektual dari masyarakat (merkantil) Eropa yang terurbankan, di mana individu-individu perseorangan berbaur 'demi berbincang secara bebas dan setara dalam wacana yang rasional, sehingga membuat mereka menyatu menjadi sebuah kelompok yang relatif kohesif yang pertimbangan-pertimbangannya bisa menjadi suatu kekuatan politik yang tangguh' (Eagleton 1997: 9).

Bentuk sosiabilitas baru ini, beserta dengan wacana rasional dan kritis yang tumbuh dalam lembaga-lembaga sosial yang ada dalam ruang publik, bergantung pada kumunculan kekuasaan negara-negara nasional dan teritorial yang tumbuh di atas basis perekonomian kapitalis merkantil awal. Proses ini kemudian melahirkan ide mengenai masyarakat yang terpisah dari penguasa (atau negara) dan mengenai ruang privat yang terpisah dari ruang publik (Habermas 1989: 23-6; Calhoun, 1992: 7).

Pada mulanya, ruang publik borjuis itu terdiri dari lapisan kecil masyarakat Eropa, terutama terdiri dari orang-orang terdidik dan hartawan, dimana para bangsawan (aristokrat) memainkan peran-peran utama. Mereka mengembangkan wacana secara eksklusif dengan penuh prasangka terhadap kepentingan-kepentingan dari pihak-pihak yang lain. Habermas menyebut ruang publik ini sebagai 'ruang publik borjuis' (*bourgeois public sphere*) bukan hanya semata-mata atas dasar komposisi kelas dari para anggotanya. Alih-alih, dia menyatakan bahwa munculnya sebuah masyarakat borjuis yang baru di sekitar abad ke-17 di Eropa melahirkan sebentuk ruang publiknya yang khas. Dalam

perkembangan lebih jauh, ruang publik borjouis ini mengalami perluasan yang terus-menerus sehingga mencakup lebih banyak dan lebih banyak lagi partisipan (dan juga berkembang organisasi-organisasi berskala besar sebagai mediator-mediator bagi partisipasi individu). Situasi ini menyebabkan degenerasi terhadap kualitas dari wacana publik (Habermas 1989: 22-23; Calhoun 1992: 3, 7).

Dalam ruang publik yang ideal, dalam pandangan Habermas, terjamin adanya kesetaraan serta argumen yang kritis dan rasional. Para partisipan dalam wacana publik tidak terhambat oleh ketidaksetaraan dalam kuasa atau uang. Para warga negara bisa mempengaruhi negara tanpa harus mengalami tekanan koersi dari negara. Pengaruh ini, untuk sebagian besar, bersifat informal. Pengaruh ini menjadi bersifat formal secara periodik hanya selama pemilihan umum. Namun, dalam masyarakat kontemporer, dia berpandangan bahwa ruang publik tak lagi berfungsi sebagai domain bagi debat rasional. Ruang publik liberal, meskipun mengandaikan adanya partisipasi dari semua orang, pada kenyataannya terbatas pada para hartawan. Pada abad kesembilanbelas, ruang publik itu meluas melampaui batas-batas semula sehingga mencakup pula orang-orang dari kelas buruh. Dengan tumbuhnya negara kesejahteraan (*the welfare state*), secara khusus, perubahan-perubahan ini akan memiliki arti bahwa ruang publik tak lagi menjadi lokasi diskusi di antara individu-individu perseorangan. Ruang publik telah menjadi daerah konflik kepentingan di antara kelompok-kelompok dan organisasi-organisasi (Habermas 2000: 289-294; Nash 2000: 283-284).[34]

Kelahiran 'ruang publik Indonesia' (Hindia Belanda) modern pada awal abad keduapuluh menunjukkan beberapa kesamaan dan beberapa perbedaan dengan yang terjadi di Eropa. Sama halnya dengan ruang publik Eropa awal, ruang publik 'Indonesia' awal terdiri dari lapisan kecil penduduk Hindia Belanda, dan

terutama terdiri dari orang-orang yang terdidik (dari keluarga-keluarga bangsawan dan borjuis kecil) dan para bangsawan, dimana pengaruh yang kuat dipegang oleh bangsawan lama. Generasi awal orang-orang Hindia Belanda yang berpendidikan modern juga berwacana secara eksklusif dengan penuh prasangka terhadap kepentingan-kepentingan, ide-ide, dan nilai-nilai dari kelompok-kelompok konservatif. Namun, sementara kemunculan ruang publik dalam konteks Eropa merupakan bagian organik dari kemunculan kelas borjuis (yang ber-uang), dalam konteks Hindia Belanda, kemunculan itu merupakan bagian dari kemunculan strata baru inteligensia. Jadi, lebih tepat untuk menyebut ruang publik 'Indonesia' (modern) yang awal sebagai 'ruang publik inteligensia' ketimbang sebagai 'ruang publik borjuis'.

Lebih dari itu, sementara ruang publik awal dalam konteks Eropa terpusat di seputar wacana kritis mengenai karya-karya sastra, ruang publik awal dalam konteks 'Indonesia' terpusat di seputar wacana mengenai isu *kemadjoean*, yaitu bagaimana bisa mengejar kemajuan dari peradaban-peradaban lain, terutama peradaban Barat. Yang terakhir namun juga penting, derajat kebebasan dari ruang publik 'Indonesia' yang awal jauh berbeda dari hal yang sama dari ruang publik Eropa. Hal ini terjadi karena ruang publik Indonesia awal beroperasi di bawah dominasi kolonial.

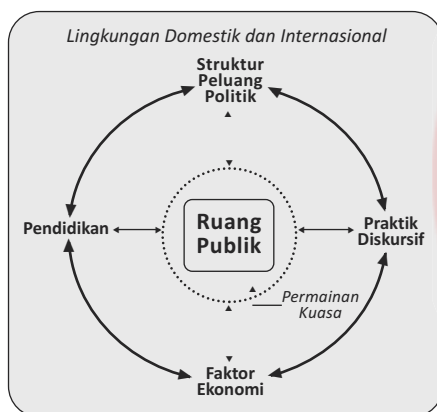
Penggunaan konsepsi Habermas mengenai ruang publik dalam konteks Indonesia butuh penyesuaian-penyesuaian tertentu. Pertama, sepakat dengan kritik dari para ahli teori kontemporer mengenai ruang publik, konsepsi Habermas tentang ruang publik yang menekankan perdebatan kritis dan rasional mengimplikasian suatu ketidakpekaan untuk memperhitungkan eksistensi 'politik identitas' serta ketidakpedulian terhadap adanya perbedaan

(Callhoun 1992: 3). Dalam konteks Indonesia, ruang publik telah dipergunakan bukan hanya untuk mengekspresikan argumen-argumen yang bersifat rasional dan kritis, namun juga dalam kebanyakan kasus untuk mengekspresikan proses rasionalisasi politik identitas dan ideologi-ideologi dari kekuatan-kekuatan sosial yang saling bersaing.[35] Kedua, sementara transformasi ruang publik dalam pandangan Habermas hanya berarti transformasi dalam cakupan (*scope*) dari para partisipannya, transformasi ini dalam konteks Indonesia tidak hanya berarti transformasi dalam cakupannya, namun juga dalam derajat kebebasannya, yaitu dari keterbatasan menuju keterbukaan dan sebaliknya. Ketiga, konsepsi ruang publiknya Habermas masih bias terhadap konsepsi tradisional mengenai relasi-relasi kuasa, seperti misalnya teori-teori Marxis, yang memandang kuasa secara fundamental semata-mata terkait dengan negara. Jadi, dalam pandangannya, wacana kritis dalam ruang publik pada pokoknya diarahkan untuk mempengaruhi negara: sehingga Habermas cenderung menilai rendah fungsi wacana dalam mempengaruhi relasi-relasi kuasa di antara kelompok-kelompok yang berkonflik dalam masyarakat. Bagi sebuah masyarakat plural seperti Indonesia, dimana elemen-elemen tatanan sosialnya jarang yang menyatu sebagai satu unit politik (Furnival 1980), praktik-praktik diskursif dalam ruang publik, terutama dengan tidak adanya musuh bersama, terarah pertama-tama dan terutama kepada upaya untuk mempengaruhi relas-relasi kuasa dalam masyarakat.

*Permainan-Permainan Kuasa (*Power Games*)*

Permainan-permainan kuasa (*power games*), sebagai pertarungan politik yang nyata, merupakan titik klimaks dari sebuah rangkain (*ensemble)* pergulatan kuasa dalam beragam medan relasi-relasi

kuasa pada suatu rentang waktu tertentu. Permainan-permainan kuasa mencerminkan dan mempengaruhi konsolidasi dan pertarungan yang berlangsung dalam sederetan pergulatan kuasa baik dalam relasi-relasi antara negara dan masyarakat maupun dalam perbenturan-perbenturan di antara beragam kelompok (dari strata inteligensia) yang ada dalam masyarakat.

Permainan-permainan kuasa ini melahirkan 'monumen-monumen' (politik) historis tertentu dari setiap generasi inteligensia. Monumen-monumen ini pada gilirannya akan menjadi titik-tolak dan tolok-ukur bagi reproduksi dan reformulasi tradisi-tradisi intelektual oleh generasi inteligensia berikutnya.

Gambar 1: Model Pendekatan Interaktif

Intertekstual

Genealogi inteligensia (Muslim) Indonesia bisa dimasukkan secara akademis ke dalam bidang 'sejarah sosial (para) intelektual'. Menurut seorang spesialis Amerika dalam bidang ini, Martin Jay, sejarah sosial (para) intelektual 'bisa dipahami secara lebih baik sebagai sebuah medan gaya *(force field)* dari beragam impuls yang berfungsi sebagai 'titik persinggungan yang terus-

menerus bergeser dari wacana-wacana yang berbeda-beda dan seringkali bertentangan'. Para sejarawan intelektual, menurut Jay, cenderung menghargai pertukaran/persenyawaan produktif *(productive exchanges)* dari beragam impuls dan wacana, ketimbang harus bersikap memilih salah-satu impuls dan/atau wacana tertentu (Jay 1993: 2-3).

Dengan menggunakan konsep *longue durée*, studi penelitian ini juga akan mengikuti penekanan ala Braudelian mengenai pentingnya sebuah pendekatan interdisipliner. Dalam pandangan Braudel, tak ada disiplin ilmu tertentu yang memiliki hak monopoli terhadap kebenaran tentang eksistensi manusia atau alam. Dia berargumen bahwa semua ilmu sosial haruslah dikerahkan secara bersama-sama karena adalah sesuatu yang hakiki bahwa sejarah yang berlangsung dalam kerangka *longue durée* itu sesungguhnya bersifat banyak-segi (Braudel 1980; Lechte 1994: 89-90).

Meski mengikuti penekanan ala Braudelian mengenai *longue durée* dan mengenai pendekatan yang interdisipliner, studi penelitian ini tidak dimaksudkan untuk mengikuti kesemua pendekatan Barudel dalam penulisan sejarah. Kerangka waktu yang tercakup dalam konsepsi Braudel mengenai *longue durée* barangkali akan jauh lebih lama daripada yang dicakup oleh studi penelitian ini. Penulisan sejarah ala Braudelian terfokus pada detil-detil dari kejadian-kejadian dan realitas-realitas tertentu, sementara fokus studi ini bukanlah pada detil, namun lebih pada upaya untuk menemukan pola umum dari kejadian-kejadian dan realitas-realitas historis. Selain itu, sementara pendekatan interdisipliner dalam penulisan sejarah Braudelian menggunakan disiplin-disiplin ilmu akademis yang luas seperti ekonomi, geografi, antropologi, sosiologi, pendekatan interdisipliner dari studi ini akan lebih melibatkan disiplin-

disiplin ilmu yang lebih terbatas. Geografi misalnya, tidak akan dimasukan dalam analisis, sementara ekonomi akan dipakai secara sangat terbatas.

Pendekatan interdisipliner dari studi ini akan didasarkan secara umum pada sosiologi (terutama sosiologi pengetahuan dan sosiologi politik – termasuk juga sosiologi gerakan-gerakan sosial), *cultural studies*, kajian post-kolonial, sosio-linguistik, dan analisis wacana *(discourse analysis)*. Sosiologi pengetahuan yang baru,[36] karena perhatiannya yang besar terhadap mikrososiologi, dengan kehidupan intelektual sehari-hari dari kelompok-kelompok kecil, lingkaran-lingkaran, jaringan-jaringan, dan komunitas epistemik, berfaedah penting untuk memahami unit-unit fundamental yang membentuk dan menyebarluaskan pengetahuan dan ideologi (Burke 2000: 8). Sementara sosiologi politik yang baru,[37] dengan penekanannya pada pertarungan relasi sosial dalam medan kebudayaan, yaitu dalam kehidupan sehari-hari, dalam media, dan dalam praktik-praktik institusional, selain juga perhatian tradisionalnya terhadap relasi-relasi antara masyarakat dan negara, membantu memahami politik sebagai sebuah ruang kemungkinan yang ada dalam setiap aspek kehidupan sosial. Politik dalam artian ini bisa dilihat sebagai sesuatu yang bersifat kultural. 'Karena kehidupan sosial didasarkan pada pemaknaan (*sginification*), maka pemanipulasian dan pertarungan makna itu sendiri menjadi bersifat politis' (Nash 2000: x-xii). Sosiologi gerakan-gerakan sosial karena perhatiannya pada jaringan interaksi-interaksi informal di antara beragam individu, kelompok dan/atau organisasi (Diani 2000: 161) berguna untuk memahami proses penciptaan dan reproduksi dari seperangkat keyakinan dan rasa kepemilikan bersama. *Cultural studies* dengan perhatiannya pada pembentukan, interpenetrasi, dan transformasi budaya dan identitas memberikan

suatu wawasan yang mendalam mengenai proses penciptaan dan perubahan dalam identitas-identitas individu dan kelompok Muslim. Studi post-kolonial sendiri dipergunakan karena memberikan suatu wawasan mengenai implikasi-implikasi jangka-panjang dari hirarki pengetahuan yang bersifat kolonial, serta sisa-sisa ingatan tersubordinasikan bagi gerak perkembangan inteligensia Muslim. Sosio-linguistik berguna untuk memahami kondisi spesifik dari realitas sosial dan transformasi bahasa, atau dengan kata lain, bahasa dalam dimensi-dimensi sosialnya yang terus-menerus merefleksikan dan mentransformasikan kepentingan-kepentingan kelas, institusi, dan kelompok (Bakhtin dan Volisinov 1986: 66). Yang terakhir, analisis wacana penting untuk mengidentifikasi pergulatan kuasa setelah dan dalam , dan efek-efek konstruktifnya terhadap identitas-identitas sosial, relasi-relasi sosial dan ideologi-ideologi inteligensia Muslim.

Dalam kaitan dengan pendekatan interdisipliner ini, ide-ide dan kerangka kerja teoretis dari para pemikir dan teoretisi besar seperti Antonio Gramsci, Max Weber, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, dan Jürgen Habermas akan diadopsi secara parsial—sebatas aspek-aspek tertentu yang memiliki relevansi untuk memahami pokok persoalan dan isu-isu tertentu dalam studi ini—bukan keseluruhan paket pemikirannya secara utuh. Manakala bagian-bagian dari ide mereka diadopsi, bagian-bagian itu pun mengalami modifikasi. Ini dilakukan karena alasan sederhana bahwa semua fenomena sosial bersifat sosial dan historis (Turner 1994: 146). Dengan begitu, tak ada satu narasi dan teori besar pun yang dalam totalitas dan konstruksi awalnya bisa berlaku bagi segenap fenomena sosial dan realitas historis partikular. Lebih dari itu, Indonesia sebagai masyarakat plural dengan keragaman ingatan dan identitas sosial, modus produksi, sistem makna dan posisi subyek, terlalu kompleks untuk didekati dan

dijelaskan oleh satu teori dan narasi.

Studi ini juga akan menggunakan pendekatan 'intertekstual'. Istilah terakhir ini merujuk pada konsepsi mengenai relasionalitas, kesalingterkaitan dan interdependensi dari teks dan wacana. Dalam pandangan para teoretisi sastra *(literature)* modern seperti M.M. Bakhtin, Julia Kristeva, dan Roland Barthes, teks-teks, entah itu bersifat sastra atau bukan, bisa dipandang tidak memiliki makna yang independen. Lagipula, sebuah teks atau karya sastra tertentu dibangun dari sistem-sistem, kode-kode, dan tradisi-tradisi yang dibangun oleh teks-teks dan karya-karya sastra sebelumnya dan dipengaruhi oleh sistem-sistem kode-kode dan tradisi-tradisi yang berbeda-beda dari teks-teks dan karya-kara sastra kontemporer lainnya. Mengutip Graham Allen (mengikuti pandangan Bakhtin): 'Semua ujaran itu bersifat dialogis, sehingga makna dan logikanya bergantung pada apa yang pernah dikatakan di masa lalu dan pada bagaimana makna dan logika itu akan ditangkap oleh pihak lain' (Allen 2000: 19).[38]

Berdasarkan perspektif teoretis ini, upaya menginterpretasikan teks-teks dan ujaran-ujaran dari para intelektual Muslim dan menemukan makna atau makna-makna mereka sama artinya dengan melacak relasi-relasi antar teks dan ujaran tersebut. Dalam kaitan inilah, perhatian akan diberikan pada *interplay* dari teks-teks antar-generasi dari tradisi intelektual Muslim, pada relasi dari teks-teks dan wacana-wacana yang beragam dan bahkan seringkali saling bertentangan, dan pada interdependensi antara formasi-formasi diskursif dan non-diskursif.

Tujuan dari pendekatan interdisipliner dan intertekstual ini ialah untuk melihat gerak perkembangan inteligensia Muslim dari pelbagai posisi dan perspektif yang berbeda, selain juga untuk melihat keberagaman impuls dan interaksi yang berpengaruh terhadap perkembangan inteligensia Muslim.

Metodologi

Metodologi yang dipakai oleh studi penelitian ini telah ditunjukkan dalam pembahasan mengenai pendekatan-pendekatan di atas. Dalam arti praktisnya, analisis dan penulisan dari studi penelitian ini akan menggunakan metode-metode berikut.

Dalam usaha untuk menempatkan kondisi-kondisi sinkronik dalam sebuah konteks diakronik, susunan penulisan studi ini akan didasarkan pada kronologi. Namun, untuk menghadirkan suatu pendekatan interaktif, metode kronologis ini akan dikombinasikan dengan penyusunan penulisan secara tematik. Alhasil, ini merupakan penulisan kronologis berdasarkan sub-sub topik dari setiap bab. Jadi, setiap sub-topik mungkin saja akan kembali pada awal kronologi. Sub-sub topik dari setiap bab akan meliputi bahasan tentang setting politik dan ekonomi sebagai latar belakang, pendidikan, praktik-praktik diskursif, ruang publik, permainan-permainan kuasa, serta kaitan antar-generasi dalam tradisi-tradisi intelektual Muslim.

Mengenai pengumpulan data, data primer akan dieksplorasi manakala data mengenai persoalan-persoalan tertentu tidak tersedia dalam sumber-sumber sekunder. Studi ini tidak akan terlalu memprioritaskan pada penyajian sumber-sumber primer, namun lebih pada upaya rekonstruksi dan reinterpretasi atas data sekunder yang terpencar di berbagai sumber sekunder dalam kerangka kerja *(framework)* studi penelitian ini.

Mengenai data primer, beberapa bahan dikumpulkan melalui penggunaan teknik survei dokumen dan database, wawancara, kuesioner, dan pengamatan langsung. Survei dokumen dimaksudkan terutama untuk menemukan kode-kode spesifik, terbitan-terbitan, isu-isu utama, dan polemik-polemik dari generasi-generasi tertentu serta makna spesifiknya pada rentang

historis tertentu. Penyelidikan ini dilakukan terutama lewat pembacaan *hard copy* dan mikrofilm dari koran-koran dan majalah-majalah Indonesia, terutama dari koleksi yang dimiliki oleh Menzies Library di Australian National University, Perpustakaan Nasional Australia, Perpustakaan Nasional Indonesia dan Perpustakaan Center for Strategic and International Studies (CSIS) di Jakarta.

Survei database dilakukan dengan maksud untuk mendapatkan statistika dan data yang tak diterbitkan mengenai keanggotaan atau partisipan dari komunitas-komunitas, perhimpunan-perhimpunan dan program-program pelatihan tertentu. Statistika yang tak diterbitkan, terutama mengenai perkembangan pendidikan menurut kelompok agama, diperoleh dari database yang dimiliki oleh Biro Pusat Statistik (BPS). Data yang tak diterbitkan mengenai mantan-mantan rekrutan masjid Salman dan Latihan Mujahid Dakwah-nya diperoleh dari database milik dewan pengurus Salman. Data yang tak diterbitkan mengenai keanggotaan ICMI diperoleh dari database ICMI. Data yang tak diterbitkan mengenai para dosen IAIN yang mengikuti studi pasca-sarjana di universitas-universitas Barat diperoleh dari database Departemen Agama.

Wawancara dilakukan untuk mendapatkan informasi dan pandangan dari tangan pertama mengenai biografi-biografi intelektual tertentu, mengenai kejadian-kejadian tertentu, mengenai perhimpunan-perhimpunan, dan gerakan-gerakan inteligensia Muslim pada rentang waktu historis tertentu. Wawancara-wawancara ini kebanyakan dilakukan selama penelitian lapangan pertama saya di Indonesia untuk memperoleh gelar master (Juli-Desember 1998) dan selama penelitian lapanga saya yang kedua untuk memperoleh gelar PhD (Oktober 2001-April 2002). Selain itu, wawancara-wawancara juga dilakukan pada beberapa

kesempatan seperti selama perjalanan singkat saya ke Indonesia (Oktober-Desember 1999 dan Oktober-Desember 2000) dan selama kunjungan-kunjungan para intelektual Muslim Indonesia ke Australia atau korespondensi via email. Sebagai hasilnya, lebih dari 70 intelektual dan aktivis Muslim telah diwawancarai, meski hanya opini-opini dari beberapa dari mereka yang dimuat secara eksplisit di sini.

Kuesioner terutama dimaksudkan untuk memahami latar belakang sosio-keagamaan dan persepsi-persepsi religio-politik dari para anggota ICMI. Untuk tujuan ini, sekitar 500 kuesioner telah disebarkan via pos kepada para anggota ICMI di seluruh Indonesia mulai dari bulan September sampai Desember 1998 dengan menggunakan metode *cluster-random sampling*. Jumlah kuesioner ini sama dengan 2,7% dari total anggota ICMI yang tercatat sampai dengan bulan Juni 1998, yaitu sebesar 18.377 (Database ICMI 1998). Namun kenyataannya, hanya 210 dari 500 kuesioner yang dikembalikan oleh para responden.

Pengamatan langsung dimaksudkan untuk menempatkan diri saya sebagai pengamat partisipan dengan tujuan untuk memahami kenangan-kenangan, motif-motif, ide-ide, minat perhatian dan perilaku politik dari inteligensia Muslim. Saya telah mengikuti rapat-rapat pengurus ICMI dan juga terlibat dalam seminar-seminar yang diselenggarakannya, dan juga mengikuti aktivitas-aktivitas dari lembaga-lembaga otonomnya. Saya juga mengikuti forum-forum diskusi yang dilakukan oleh para intelektual Muslim, seperti Majelis Reboan, Paramadina, dan MASIKA. Saya juga turut terlibat aktif dalam rapat-rapat para aktivis mahasiswa Islam dan membangun sebuah hubungan dekat dengan para pemimpin atau mantan pemimpin organisasi-organisasi mahasiswa Islam seperti HMI, HMI-MPO, KAMMI, IMM dan PMII.

Semua data primer dan sekunder dianalisa dengan menggunakan metode-metode deskriptif-analitik yang dikombinasikan analisis wacana serta analisis 'interdiskursif' dan 'ekstradiskursif'-nya Foucault yang telah dimodifikasi (Foucault 1991: 58). Analisis yang pertama ialah analisis interdiskursif yang mempelajari perbedaan, dan seringkali pertentangan di antara wacana-wacana akademis: seperti misalnya mengenai interdependensi antara perspektif-perspektif sejarah, sosiologi, politik, *cultural studies*, dan sosio-linguistik. Analisis yang kedua, yaitu analisis ekstradiskursif, mempelajari ketergantungan antara transformasi-transformasi diskursif dengan transformasi-transformasi yang berlangsung di luar diskursus, sebagai misal korelasi antara diskursus keagamaan dengan segenap perubahan ekonomi, politik dan sosial.

Susunan Penulisan Buku

Tesis ini terdiri dari tujuh bab. Kecuali Bab 1 (Pendahuluan) dan Bab 7 (Kesimpulan), setiap bab akan meliputi beberapa sub-bagian sebagai berikut: setting politik dan ekonomi, pendidikan (sekolah-sekolah sekuler dan Islam), praktik-praktik diskursif, ruang publik, permainan-permainan kuasa (konsolidasi dan pertarungan), gerak perkembangan (atau respon) tertentu dari inteligensia Muslim dan Islam politik, serta transmisi tradisi-tradisi politik dan intelektual Islam.

Setelah bab pendahuluan, Bab 2 terfokus pada terbentuknya generasi pertama dari inteligensia Hindia Belanda. Meskipun penekanan diberikan kepada formasi inteligensia Hindia Belanda pada dua dekade pertama abad ke-20, bab ini akan mengamati akar-akar kemunculan tersebut dalam diperkenalkannya sistem pendidikan Barat dan ruang publik yang terpengaruh Barat pada era Liberal pada akhir abad ke-19. Saat melacak akar-akar

pendidikan Barat dari inteligensia Hindia Belanda ini, bab ini akan mengarahkan perhatiannya pada proses modernisasi sekolah-sekolah Islam sebagai basis bagi terbentuknya inteligensia Muslim. Pembahasan kemudian akan diarahkan pada kemunculan inteligensia sebagai sebuah strata baru dari masyarakat Hindia Belanda bersama dengan ide-ide, identitas-identitas kolektif dan ruang publiknya. Pembahasan ini akan diikuti oleh pembahasan mengenai dampak dari perbedaan-perbedaan dalam relasi-relasi ekonomi dan orientasi-orientasi kultural dan ideologis terhadap fragmentasi awal inteligensia Hindia Belanda. Yang terakhir, bab ini akan membahas munculnya proto-nasionalisme.

Bab 3 terfokus pada pembentukan Indonesia sebagai sebuah komunitas imajiner dan sebagai sebuah 'blok historis' *(historical bloc),* selain juga pada pembentukan beragam tradisi politik dan intelektual yang saling bersaing. Bab ini mencakup rentang waktu antara 1920 sampai dengan 1945, sebuah periode dimana konsepsi mengenai nasionalisme dan negara Indonesia diperbincangkan di kalangan kelompok-kelompok inteligensia yang saling bersaing dan pada saat inteligensia berpendidikan tinggi (universitas) mulai memainkan peran utama dalam kepemimpinan bangsa. Pembahasan dalam bab ini akan menunjukkan bahwa sepanjang periode ini konsepsi 'Muslim inteligensia' mulai terkonsolidasi dengan terbentuknya tradisi-tradisi politik dan intelektual Muslim. Batas antara 'Muslim' dan 'non-Muslim' mulai terbangun melalui praktik-praktik diskursif, formulasi ideologi-ideologi politik Islam, serta kemunculan partai-partai Islam dan perhimpunan-perhimpunan pelajar Muslim. Bab ini juga akan menunjukkan bahwa periode ini dipenuhi dengan sebuah proses fragmentasi internal yang akut dalam ummat Islam. Bab ini akan diakhiri dengan pembahasan mengenai gagalnya Islam politik di Indonesia pada awal kemerdekaan.

Bab 4 akan terfokus pada peran inteligensia sebagai sebuah elit politik di Republik Indonesia yang berdaulat sepenuhnya, yang terentang mulai dari bulan-bulan pertama kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945 sampai dengan kejatuhan rezim Sukarno pada tahun 1965. Sepanjang periode ini, pertarungan dari beragam tradisi intelektual diterjemahkan ke dalam pertarungan dari beragam partai politik dalam perjuangan untuk merebut kepemimpinan negara. Bab ini akan membahas 'kegagalan' dari inteligensia sipil untuk menjalankan demokrasi parlementer pada tahun 1950-an, dan juga kesulitan-kesulitan yang muncul dari eksperimen-eksperimen demokrasi dalam periode ini. Pada saat yang bersamaan, bab ini juga akan memberikan perhatian kepada akselerasi perkembangan pendidikan yang memungkinkan meningkatnya jumlah kuantitatif dari inteligensia Muslim. Perhatian khusus akan diberikan pada pasang-surutnya inteligensia Muslim sebagai pemimpin politik bangsa Indonesia. Pembahasan mengenai gelombang pasang generasi baru inteligensia Muslim akan menjadi klimaks dari bab ini.

Bab 5 akan terfokus pada kemunculan Orde Baru sebagai sebuah rezim represif-developmentalis serta dampaknya terhadap perkembangan inteligensia Muslim. Pembahasan kemudian akan diarahkan pada beragam respons intelektual Muslim yang saling bertentangan terhadap modernisasi Orde Baru dan marjinalisasi Islam politik. Perhatian akan diarahkan pada beragam respons yang didasarkan pada kriteria generasional, selain juga pada fragmentasi internal yang belangsung dalam generasi baru inteligensia Muslim. Ini akan diikuti dengan pembahasan mengenai implikasi dari perbedaan-perbedaan respons ini terhadap gerakan-gerakan intelektual Muslim dan polarisasi yang ada dalam komunitas inteligensia Muslim. Yang terakhir, bab ini akan membahas dampak dari upaya Orde Baru untuk

memajukan pendidikan serta pendidikan lanjut di negeri-negeri Barat dan perubahan-perubahan yang tejadi di lingkungan internasional terhadap performa dari beragam gerakan intelektual Islam.

Bab 6 terfokus pada sebuah kasus spesifik: yaitu pasang dan surutnya ICMI. Bab ini akan mencakup periode historis mulai dari berdirinya ICMI pada tahun 1990 sampai dengan akhir abad ke-20. Perhatian akan diarahkan pada perubahan-perubahan dalam struktur kesempatan politik yang memungkinkan pasang-surutnya ICMI, serta pada penciptaan modal kultural oleh inteligensia Muslim. Pembahasan akan diarahkan pada kontroversi seputar kelahiran dan manver-manuver politiknya, yang diikuti dengan penilaian terhadap prestasi-prestasi politik dan kultural ICMI. Bab ini akan diakhiri dengan sebuah pembahasan mengenai peran dari para intelektual Muslim dalam gerakan reformasi serta dampak dari pengunduran diri Suharto terhadap posisi dan sikap politik inteligensia Muslim.

Bab 7 akan menyajikan kesimpulan-kesimpulan dari studi ini. Kesimpulan ini berupaya untuk menyoroti persoalan-persoalan penting dan kemungkinan-kemungkinan implikasinya bagi perkembangan inteligensia Muslim dan politik Indonesia di masa depan.

Catatan tentang Ejaan

Studi-studi tentang Indonesia seringkali berhadapan dengan problem-problem transliterasi. Pada dasarnya, baik sistem ejaan lama yang bergaya Belanda dan sistem ejaan resmi bahasa Indonesia yang baru yang disahkan pada tahun 1972 dipergunakan dalam studi ini, karena kedua ejaan tersebut memang dipakai dalam sumber-sumber tertulis yang merentang mulai dari tahun

1900-an sampai dengan saat ini. Meski demikian, terdapat beberapa pengecualian. Secara umum, ejaan *oe* (dalam ejaan Belanda/lama) akan digantikan dengan oleh *u*, kecuali manakala ejaan tersebut memang dipakai dalam kutipan-kutipan langsung, dalam nama-nama terbitan dan pengarang, dan juga dalam 'kode-kode' dari momen historis tertentu, seperti misalnya istilah *kemadjoean* sebagai kode bagi inteligensia generasi pertama.

Ejaan dari nama-nama personal sebisa mungkin akan mengikuti ejaan yang dipakai oleh individu-individu itu sendiri, namun secara umum huruf *oe* akan digantikan oleh huruf *u*. Sehingga, *Soekarno* akan digantikan dengan *Sukarno*. Beberapa pengecualian di antaranya ialah (Mohammad) Roem, Pramoedya (Ananta) Toer, (Deliar) Noer, dan (Wiratmo) Soekito karena mereka memang secara konsisten menggunakan ejaan tersebut untuk nama-nama mereka sampai dengan akhir abad ke-20. Nama-nama Indonesia yang diadopsi dari kata-kata Arab akan dieja dalam sistem ejaan Indonesia (lama dan baru—namun sekali lagi *oe* akan digantikan dengan *u*—seperti yang dilakukan sendiri oleh individu-individu pemilik nama tersebut. Sehingga, Ahmad Dahlan (pendiri Muhammadiyah) akan dieja Achmad Dachlan. Di sisi lain, nama-nama dari orang-orang Arab (bukan orang Hindia Belanda) akan dieja sesuai dengan sistem ejaan Arab dalam huruf latin.

Nama-nama organisasi dan institusi akan dieja sesuai dengan konteks-konteks historis dari kehadirannya (dan huruf *oe* akan diganti dengan huruf *u*). Namun, demi konsistensi, nama-nama organisasi dan juga institusi-institusi dan prinsip-prinsip negara yang terus eksis sampai dengan akhir abad ke-20 akan dieja mengikuti sistem ejaan bahasa Indonesia yang baru. Jadi, *Moehammadijah* akan dieja *Muhammadiyah*, *Madjelis*

Permusjawaratan Rakjat akan dieja menjadi *Majelis Permusyawaratan Rakyat*, *Pantjasila* akan dieja menjadi *Pancasila*.

Yang terakhir, pengejaan dari nama-nama kota dan tempat-tempat lain akan menggunakan sistem ejaan bahasa Indonesia yang baru, sehingga kata *Djakarta*, *Soerabaja*, dan *Tjirebon* akan dieja menjadi *Jakarta*, *Surabaya*, dan *Cirebon*.[]

Catatan:

1 Shils (1972: 387).

2 Gella (1976: 25).

3 Woodward (1996:34)

4 Konsepsi politik negara-negara tua di Asia Tenggara sering dilukiskan oleh para ahli sebagai *'galactic polity'*, ibarat lingkaran-lingkaran konsentris yang berpusat pada istana. Dan negara Orde Baru berusaha mereproduksi konsepsi politik seperti itu dengan berpusat pada 'Cendana'.

5 Di antara figur publik dari inteligensia Muslim pada masa akhir kekuasaan Suharto ialah Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Amien Rais, Dawam Rahardjo, Adi Sasono, Imaduddin Abdulrahim, Djalaluddin Rakhmat, Sri Bintang Pamungkas, dan Emha Ainun Nadjib.

6 Contoh figur-figur ini diantaranya ialah Mar'ie Muhammad, Beddu Amang, Muslimin Nasution, Sutjipto Wirosardjono, Setyanto P. Santoso, Sajuti Hasibuan, Marzuki Usman, Dipo Alam dan banyak lagi yang lainnya.

7 Pada Pemilu 2004, total prosentase suara yang diperoleh seluruh partai-partai Muslim sedikit naik dari Pemilu sebelumnya, yakni 39.1%, dan meraup sebanyak 42.0% dari total kursi di DPR (231 kursi dari total 550 kursi yang ada). Untuk mendapatkan deskripsi yang lebih rinci mengenai hasil jumlah suara yang diraih oleh partai-partai Muslim pada dua Pemilu ini, baca Bab 6.

8 Piagam ini dirancang menjelang proklamasi kemerdekaan Indonesia pada tahun 1945, dan di antara isinya, terdapat sebuah ketentuan khusus yang menunjukkan bahwa frase Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama dari Pancasila harus ditambah dengan anak kalimat 'dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya'. Anak kalimat inilah yang dikenal sebagai 'tujuh kata'.

9 Lebih dari 80 tahun setelah kata 'Islam' digunakan secara eksplisit sebagai nama dari sebuah perhimpunan oleh Sarekat (Dagang) Islam, kata yang sama atau derivatnya seperti 'Muslim' masih tetap dipakai secara luas sebagai nama-nama dari partai politik dan kelompok-kelompok aksi. Lebih dari 70 tahun setelah kata 'Islam' (*Islamieten* dalam bahasa Belanda) pertama kali dipakai sebagai nama dari sebuah organisasi

pelajar, yaitu *Jong Islamieten Bond* (JIB), istilah yang sama terus digunakan oleh banyak perkumpulan inteligensia dan mahasiswa, seperti Ikatan Cendekiawan 'Muslim' se-Indonesia (ICMI) dan Kesatuan Aksi Mahasiswa 'Muslim' Indonesia (KAMMI).

10 Sehingga, setelah menggambarkan *penghulu* sebagai semacam '*priyayi yang santri*', Geertz segera meragukan analisisnya sendiri, karena istilah tersebut menurutnya bisa mengandung suatu kontradiski dalam peristilahan, *contradictio in terminis* (1976: 133). Meskipun dia melihat bahwa di antara para pengikut partai-partai Islam (NU dan Masjumi) terdapat 'kaum muda, kaum terdidik, kaum urban, dan mereka yang tidak terlalu taat keagamaannya' yang cenderung untuk 'menjadi lebih modern' (1976: 163), namun dia tak pernah bisa membayangkan bahwa generasi muda Muslim yang terdidik ini akan berbondong-bondong masuk birokrasi modern. Menjadi *santri* baginya merupakan antitesis dari menjadi seorang birokrat: 'Problem ini terutama lebih akut di kalangan *santri*, yang menganut nilai-nilai yang sedemikian anti-birokratik, "mandiri", dan "egaliter" dalam karakternya; hal ini karena mereka menyadari bahwa begitu para pemimpin mereka menjadi para pegawai sipil berkat dukungan kekuatan politik *santri*, mereka menjadi kurang *santri* dalam pandangannya' (1976: 373).

11 Dalam pandangan Emerson, Islam politik pada masa itu telah ditaklukkan secara konstitusional, secara fisik, secara Pemilu, secara birokratik, dan secara simbolik (1989).

12 Studi diakronik ini terutama penting untuk menelaah masyarakat-masyarakat post-kolonial. Dikatakan bahwa post-kolonialitas merupakan sebuah kondisi historis yang ditandai dengan adanya kebebasan yang nyata (*the visible apparatus of freedom*) yang dibarengi dengan bayang-bayang ketidakbebasan yang terus mengancam (*the concealed persistence of unfreedom*), dan dengan adanya ketegangan-ketegangan yang terus berlangsung antara menjadi-ada (*arrival*) dan menjadi-lenyap (*departure*), antara kemerdekaan (*independence*) dan ketergantungan (*dependence*). Sehingga, 'impian postkolonial untuk berpisah dari masa lalunya sendiri (*the postcolonial dream of discontinuity*) pada dasarnya rentan terkena infeksi-infeksi residu dari masa lalunya sendiri yang terpendam dan tak terselesaikan (*unconsidered and unresolved past*)' (Gandhi 1998: 6-7).

13 Dalam karya Clifford Geertz, *The Religion of Java* (1960), masyarakat Jawa terdiri dari tiga sistem makna yang dikelompokkan ke dalam *aliran* (struktur-struktur identitas dan organisasi yang bersifat vertikal): yaitu *priyayi*, *abangan* dan *santri*. Dikatakan bahwa tradisi *priyayi* merupakan sebuah ideologi dari istana dan pujangga yang berorientasi pada pandangan dunia mistik kejawen dan Hindu-Buddha. Tradisi *abangan* merupakan sebuah ideologi sinkretik dari kaum tani yang sangat dipengaruhi oleh paham animisme Jawa, sementara tradisi *santri* merupakan sebuah cara pandang dunia Islam yang taat yang dianut oleh elemen-elemen masyarakat Jawa maupun Luar Jawa.

14 'Perjuangan demi menyatakan-diri' (*Struggle for the real*) merupakan 'sebuah usaha untuk menerapkan kepada dunia sebuah konsepsi tertentu mengenai bagaimana sesungguhnya nilai dari benda-benda dan bagaimana manusia-manusia harus berperilaku' (Geertz 1972: 324).

15 Pemakaian awal dari istilah 'inteligensia' (*intelligentsia*) ini masih merupakan bahan perdebatan. Beberapa sejarawan berasumsi bahwa istilah 'inteligensia' ini diperkenalkan oleh Peter Boborykin, seorang penulis Rusia pada tahun 1860. Namun pendapat ini ditentang oleh Waclaw Lednicki, yang menemukan bahwa istilah itu telah dipergunakan

dalam kesusastraan Rusia, terutama dalam karya V.G. Belinsky pada tahun 1846. Lebih dari itu, dia juga mengamati bahwa istilah tersebut dipakai kira-kira pada saat yang bersamaan di Polandia, dan karena itu dia menyimpulkan bahwa Rusia dan Polandia merupakan tempat kelahiran dari strata sosial ini, dan bahasa kedua negeri itulah yang menciptakan istilah inteligensia. Richard Pipes menyangsikan bahwa istilah itu dipakai pertama kali oleh Boborykin atas dasar temuannya bahwa kata berbahasa Jerman 'intelligenz' telah dipakai sejak tahun 1849, dan kata itu dipakai untuk menunjuk pada fenomena yang sama dengan inteligensia di Polandia dan Rusia. Yang terakhir, Aleksander Gella sendiri telah menunjukkan bahwa istilah tersebut pertama kali dipakai dalam kesusastraan Polandia oleh Karol Libelt pada tahun 1844 (Gella 1976: 12).

16 Dinyatakan bahwa sementara kalangan bangsawan cenderung hanya tertarik pada dunia sastra dan kemiliteran, para individu yang berasal dari kalangan pendeta cenderung memasuki pekerjaan-pekerjaan akademis dan professional, sedangkan kesempatan terbaik buat orang-orang biasa ialah memasuki bidang-bidang seni (pelukis, pematung, pemusik) dan teater (menjadi pemain, penyanyi) (Nahirny 1983: 27).

17 Dalam pandangannya, adalah tak mungkin untuk mendefinisikan dengan tepat sifat-sifat seperti 'memiliki kepekaan yang luar biasa terhadap yang sakral [atau] memiliki suatu daya reflektif yang luar biasa mengenai hakekat dari alam semesta'. Juga sulit dipahami mengapa seseorang yang hanya berpendidikan formal rendah atau tak berpendidikan formal tak bisa memiliki sifat-sifat semacam itu. Menurutnya, 'tak ada aktivitas manusia yang tak melibatkan partisipasi intelektual dalam bentuk apapun: *homo faber* tak bisa dipisahkan dari *homo sapiens*'. Dalam pandangannya, semua orang menggunakan inteleknya dalam tingkatan tertentu: yang berbeda hanyalah pada derajatnya saja, bukan jenisnya (Gramsci 1971: 8-9; Miller 1999: 25).

18 Weber membedakan dua aspek dasar lainnya dari distribusi kuasa yang berlangsung dalam sebuah masyarakat di samping konsepsi tentang *kelas*. Pertama, dia sebut sebagai *status*, dan aspek kedua dia sebut sebagai *partai*. *Status* merujuk pada perbedaan derajat dalam prestise sosial di antara kelompok-kelompok sosial yang ada dalam suatu komunitas. Dalam kata-kata Weber sendiri, status ('*status situation*') digambarkan sebagai 'setiap komponen tipikal dari nasib kehidupan orang-orang yang ditentukan oleh estimasi sosial yang spesifik atas nilai kehormatan (*honor*) orang-orang tersebut, baik yang bersifat positif ataupun negatif' (Weber 1967: 24). Sementara kelas merujuk pada ketidaksetaraan dalam distribusi imbalan ekonomi *(economic rewards)*, status merujuk ketidaksetaraan dalam distribusi 'kehormatan sosial' (*social honour*). Sementara kategori diberikan secara obyektif, status tergantung pada evaluasi subyektif orang-orang mengenai perbedaan-perbedaan sosial (Giddens 1990: 212). Konsepsi *Partai* merujuk pada kekuasaan atas tindakan-tindakan atau keputusan-keputusan kolektif dari setiap kelompok yang terorganisir, yang berorientasi pada perolehan 'kekuasaan' sosial, atau dengan kata lain, pada upaya untuk mempengaruhi sebuah tindakan komunal, apapun tindakan tersebut (Weber 1967: 27). Sementara Marx cenderung menjelaskan baik perbedaan status maupun pengorganisasian partai dalam kerangka kelas, Weber berargumen bahwa dalam kenyataannya, tak ada satu pun dari kedua konsepsi tersebut yang bisa direduksi ke dalam pembagian kelas. Meskipun pengaruh 'situasi kelas' terhadap 'status' dan 'partai' tampak jelas, namun hal yang sebaliknya juga berlaku. Yaitu, 'status' dan 'partai' bisa mempengaruhi kondisi-kondisi ekonomi dari orang per orang maupun kelompok, sehingga pada gilirannya juga berpengaruh pada kelas. Lebih

jauh lagi, Weber berargumen bahwa dalam masyarakat-masyarakat tertentu, relasi-relasi kelas, status dan partai bisa saling terkait (Weber 1967: 24-27).

19 Buku ini diterbitkan pertama kali di Paris pada tahun 1927 dan pertama kali diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris pada tahun 1928.

20 Untuk komentar mengenai konsepsi intelektual yang diajukan oleh ketiga penulis tersebut, baca Miller (1999: 13).

21 Kritik terhadap konsep tersebut, bisa dibaca pada tulisan Konrád & Szelényi (1979), Etzioni-Halevi (1985), Ross (1990).

22 Seperti yang diamati oleh Harry J. Benda (1962: 240): 'Adalah lebih merupakan sebuah perkecualian ketimbang suatu keteraturan bahwa kaum bangsawan muda, anak pemilik tanah ataupun bahkan keturunan dari kelas borjuis yang baru muncul, setelah memperoleh pendidikan Barat di bidang apapun, akan menjadi pembela dan juru bicara dari kelas asalnya.

23 Proses masuknya istilah 'inteligentsia' ke dalam ruang publik Indonesia sangat mungkin lewat jalan memutar via pengaruh intelektual Eropa Barat ketimbang diimpor langsung dari Rusia atau Polandia.

24 Daerah di Semenanjung Malaya yang didiami oleh banyak orang Melayu yang datang dari Sumatra Barat.

25 Konsepsi *cendekiawan* sebagai intelektual bisa dilihat misalnya dalam tulisan Harsja W. Bachtiar, '*Kaum Cendekiawan di Indonesia: Suatu Sketsa Sosiologi*'. Sementara konsepsi *cendekiawan* sebagai inteligentsia bisa dilihat dalam tulisan Dorodjatun Kuntjoro-Jakti, '*Cendekiawan Dunia Ketiga: Orang 'Barat' di Dunia ' Timur*" dan juga dalam tulisan Selo Soemardjan, '*Peranan Cendekiawan dalam Pembangunan*'. Semua artikel ini bisa dibaca dalam sebuah buku yang dieditori oleh A. Mahasin dan I. Natsir (1983).

26 Sebuah ringkasan yang sangat bagus mengenai beragam konsepsi *power* (atau kuasa) yang dikritik oleh Foucault bisa dilihat dalam Pasewark (1993: 7-13).

27 Satu-satunya contoh dari teks pidato yang diterbitkan ialah pidatonya Hatta yang berjudul '*Tanggung Djawab Moril Kaum Inteligensia*' yang disampaikan di Universitas Indonesia pada 11 Juni 1957. Buku Dawam Rahardjo, '*Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*' (1993) merupakan satu-satunya contoh dari antologi. Sementara tulisan-tulisan karya Arief Budiman (1981) dan Selo Soemardjan (1981) merupakan contoh-contoh dari artikel-artikel mengenai inteligensia Indonesia sebagai bab-bab dari sebuah buku kumpulan karangan. Tulisan Wiratmo Soekito berjudul '*Posisi Kaum Inteligensia Indonesia Dewasa Ini*' dalam majalah *Siasat Baru* (No. 655, 30 Desember 1959) merupakan sebuah contoh dari artikel-artikel mengenai inteligensia Indonesia dalam jurnal.

28 Buku Legge berjudul *Intellectuals and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta* (Intelektual dan Nasionalisme di Indonesia: sebuah Kajian tentang Kelompok Sutan Sjahrir selama Pendudukan Jakarta). Disertasi Sparringga berjudul *Discourse, Democracy and Intellectuals in the New Order Indonesia, a Qualitative Sociological Study*. Buku Dhakidae berjudul *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*.

29 Buku yang ditulis Hassan berjudul *Muslim Intellectual Response to 'New Order' Modernization in Indonesia*. Sementara buku Federspiel berjudul *Muslim Intellectuals*

and National Development in Indonesia. Buku Anwar berjudul *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*.

30 Contoh-contoh karya-karya minor adalah buku karya Ridwan Saidi (1990), *Cendekiawan Islam zaman Belanda*, dan tesis masternya Fuadi Mardatillah (1997), *Intellectual Responses to the Establishment of Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), 1990-1995*. Sementara contoh-contoh dari antologi-antologi di antaranya karya-karya Dick Hartoko, *Golongan Cendekiawan, Mereka Yang Berumah di Angin* (1981); karya Aswab Mahasin (ed.), *Cendekiawan dan Politik* (1983); karya Dawam Rahardjo, *Intelektual, Inteligensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim* (1993); dan karya A.E. Priyono (ed.), *Kebebasan Cendekiawan: Refleksi Kaum Muda* 91996). Sementara contoh-contoh artikel, bisa dilihat pada Lampiran A dan B dalam disertasi Yudi Latif (2004).

31 Miskonsepsi semacam ini bisa dilihat dalam Dhakidae (2003), Anwar (1996), Azra (2000).

32 Dikutip dari Eyerman (1994: 70).

33 'Minat pengetahuan' *(knowledge interest)* bisa didefinisikan sebagai jenis pengetahuan yang terbentuk dalam konteks sebuah generasi intelektual tertentu (Eyerman dan Jamison 1991: 45-65). Sebagai perbandingan, Weber memandang bahwa ide-ide itu 'tersituasikan' (*situated*) secara sosial dan dibentuk oleh pandangan dunia (*world-views*) atau 'gaya-gaya pemikiran' (*styles of thought*). Adapun gaya-gaya pemikiran ini berkaitan dengan, selain dengan yang lainnya, periode dan generasi tertentu (Burke 2000: 5).

34 Karena alasan-alasan inilah, buku Habermas diberi judul '*Strukturwandel der Öffentlicheit*' (Transformasi Struktural dari Ruang Publik), yang pertama kali diterbitkan di Jerman pada tahun 1962. Terjemahan pertama dalam bahasa Inggris pertama kali terbit pada tahun 1989.

35 Klaus Eder (1993: 20-27) berargumen bahwa kunci bagi penjelasan mengenai jalan kemajuan menuju modernitas dalam pengalaman Barat terletak dalam proses belajar dan praktik-praktik simbolik yang berlangsung dalam ranah kebudayaan. Saat sebuah masyarakat bergerak dari kehidupan tradisional menuju kehidupan modern, medan proses pembelajaran kolektif beralih dari ikatan-ikatan komunal yang bersifat tertutup kepada ikatan-ikatan patembayan (*associational-bonds)* yang bersifat terbuka, dari *estat* dan kasta-kasta kepada masyarakat kelas. Perubahan medan bagi pembelajaran sosial ini pada gilirannya akan mengubah universum simbolik. Dalam asosiasi, universum simbolik itu diproduksi lewat komunikasi diskursif yang melibatkan rasionalitas yang tinggi dan hak-hak yang sama untuk berpikir dan berbicara secara bebas. Di sisi lain, masyarakat Indonesia pada abad ke-20, masih merupakan masyarakat yang komunal, bukan masyarakat patembayan. Solidaritas kulturalnya masih terpaku pada sistem-sistem primordial (yang menjadi dasar pembentukan ikatan kelompok) ketimbang pada afiliasi kelompok yang berorientasi prestasi *(achieved group affiliations)*. Asosiasi-asosiasi patembayan sebagai sebuah prasyarat yang niscaya untuk membangun masyarakat sipil masih belum hadir secara kuat. Proses pembelajaran sosial secara kolektif kebanyakan difasilitasi oleh kelompok-kelompok komunal, ketimbang oleh asosiasi-asosiasi patembayan. Akibatnya, penciptaan universum simbolik, sebagai mediasi bagi segenap tindakan sosial, lebih dipacu oleh semangat komunalisme ketimbang oleh ukuran-ukuran rasional dari asosiasi patembayan.

36 Mengenai perbedaan sosiologi pengetahuan yang lama dan yang baru, lihat karya Peter Burke (2000).

37 Mengenai perbedaan sosiologi politik yang lama dan yang baru, lihat karya Kate Nash (2000: x-xiv).

38 Untuk mendapatkan sebuah ringkasan yang bagus mengenai teori-teori 'intertekstualitas', lihat Graham Allen (2000).

BAB 2

FORMASI INTELIGENSIA

Tatanan lama telah hancur,
sebuah dunia baru tercipta dan semua
di sekeliling kita berubah.
—Munshi Abdullah bin Abdul Kadir (1843)[1]

Sebuah kelompok eksis manakala kelompok itu diberi nama.
—Jérôme Lindon (1988)[2]

Tak perlu memperpanjang perbincangan kita mengenai
'bangsawan oesoel' karena kemunculannya
memang telah ditakdirkan.
—Abdul Rivai (1902)[3]

Saat memasuki abad ke-19, kaum terpelajar dan pujangga (*clerisy*)[4] dari 'bumi bawah angin' (nusantara) seolah berdiri di ambang persimpangan jalan. Jalan pengetahuan ke Mekah yang diwarisi dari abad-abad sebelumnya melalui jaringan ulama internasional masih terbentang.[5] Pada saat yang sama, pendalaman penetrasi kolonialisme dan kapitalisme Belanda secara tak terelakkan membawa rezim pengetahuannya sendiri, yang membuka jalan intelektual baru ke 'Barat'.

Penetrasi kapitalis-Liberal pada paruh kedua abad ke-19 dalam era kolonial Belanda berperanan penting dalam mendorong pemerintah kolonial untuk memperkenalkan sistem pendidikan bergaya Barat ke masyarakat Hindia Belanda (selanjutnya akan disebut Hindia). Pada perkembangan selanjutnya, kebijakan 'Politik Etis' yang dipromosikan oleh politisi 'sayap kanan' di Belanda pada dekade-dekade awal abad ke-20 membawa proses transformasi di dunia pendidikan ini ke tahap yang lebih jauh.

Dibangkitkan oleh gelombang pasang gerakan-gerakan liberal dan revolusi demokratik di Eropa sekitar tahun 1840-an (Stromberg 1968: 72-78), sayap Liberal di negeri Belanda yang dipimpin oleh Jan Rudolf Thorbecke dengan cepat merespons momentum politik itu dengan mengubah haluan Undang-undang Dasar (*grondwetsherziening*) negeri kincir angin itu, dari konservatisme menuju liberalisme. Dengan Undang-undang Dasar 1848 ini, Belanda berubah menjadi sebuah negara monarki konstitusional, dan sang Ratu menjadi bertanggung jawab kepada Parlemen. Sebagai konsekuensinya, negara Belanda berubah dari kekuasaan dengan otoritas absolut *(rule of absolute authority)* menjadi kekuasaan dengan hukum (*rule of law*). Di bawah ketentuan hukum inilah, sayap Liberal mampu mengintervensi persoalan-persoalan di negeri jajahan lewat parlemen. Dalam bidang pendidikan, Undang-undang Dasar 1848 menjamin pendidikan secara bebas bagi setiap orang di negeri Belanda yang selanjutnya memiliki 'efek turunan ke bawah' (*trickle down effect*) berupa lahirnya sebuah sikap baru terhadap persoalan pendidikan di Hindia (Simbolon 1995: 126-127).

Didukung oleh para pengusaha swasta dan kelas menengah Liberal yang sadar politik, kekuatan Liberal ini kian merasa tak puas dengan pengelolaan keuangan, pertama-tama di negeri Belanda sendiri dan selanjutnya di negeri jajahan. Berangkat

dari perasaan seperti itu, kaum Liberal pada awalnya memiliki tujuan untuk meraih kekuasaan di negeri Belanda, dan kemudian memiliki akses atau kontrol atas keuntungan-keuntungan kolonial (Furnivall 1944: 148). Dalam konteks aspirasi-aspirasi kaum Liberal mengenai 'kebebasan usaha' *(free cultivation),* 'kebebasan kerja' *(free labour),* dan 'pemilikan pribadi' *(individual possession),* upaya memperoleh kendali atas keuntungan-keuntungan kolonial berarti mendesak pemerintahan kolonial untuk melindungi modal swasta dalam rangka mendapatkan tanah, buruh, dan kesempatan menjalankan usaha atau perkebunan yang baru.[6] Peralihan menuju ekonomi Liberal pada kenyataannya memerlukan bukan hanya reformasi institusional, namun juga dukungan infrastruktur,[7] terutama perbaikan pelayanan-pelayanan birokrasi, yang pada gilirannya menuntut perbaikan sektor pendidikan di Hindia.

Era kolonial Liberal tidak berlangsung lama. Pergantian peristiwa-peristiwa sosio-ekonomi dan politik, baik di negeri Belanda maupun di Hindia, pada akhir abad ke-19 membawa perkembangan-perkembangan baru dalam perlakuan-perlakuan kolonial terhadap Hindia. Di negeri Belanda, peristiwa-peristiwa yang dimaksud itu terutama ialah munculnya bibit-bibit administrator baru yang budiman sejak tahun 1870 karena terpengaruh oleh sosialisme dan idealisme sentimental à la Multatuli,[8] berbarengan dengan berlangsungya reorientasi partai-partai politik yang berbasis agama. Ini terjadi pada tahun 1888 ketika posisi kaum Konservatif lama digantikan oleh kekuatan aliansi antara kaum Anti-Revolusioner dengan Kalvinis dan 'Romanis',[9] yang menyempal dari sekutu tuanya, yakni partai Liberal, yang kemudian membentuk sebuah Partai Kristen baru sebagai Sayap Kanan untuk berhadapan dengan Sayap Kiri, kelompok sekularis. Barangkali secara tak terduga, partai Kanan itulah justru yang pertama kali mendeklarasikan sebuah kebijakan

kolonial baru yang menegaskan bahwa eksploitasi, entah oleh Negara maupun oleh perusahaan swasta, haruslah didasarkan pada sebuah kebijakan yang bertanggungjawab secara moral (Furnivall 1944: 228-229).

Yang menjadi pendorong bagi munculnya kredo dari Partai Kristen itu ialah adanya kemerosotan yang terus-menerus dalam kehidupan sosial di Hindia sebagai akibat dari stagnasi ekonomi, kegagalan panen, penyakit ternak, kelaparan dan kondisi-kondisi kesehatan yang memprihatinkan. Beragam malapetaka sosial ini merupakan konsekuensi-konsekuensi tak diinginkan dari ekonomi Liberal yang kemudian menciptakan sebuah iklim opini baru di negeri Belanda. Semua partai yang ada menjadi lebih mendukung aktivitas Negara dalam persoalan ekspansi, efisiensi, dan kesejahteraan, yang menempatkan kesejahteraan Hindia sebagai latar depan dari kebijakan kolonial. Maka, setelah pemilihan umum tahun 1901 yang menghasilkan kemenangan sayap Kanan, liberalisme menjadi sebuah kredo yang usang, digantikan oleh semangat kasih Kristen (Furnivall 1944: 225-233).

Partai Kristen berhasil meraih kekuasaan karena posisinya sebagai pembela tanggung jawab moral. Dengan semangat tanggung jawab moral itu pula, Ratu Wilhelmina dalam pesan tahunannya yang disampaikan dari tahtanya di hadapan dewan Parlemen pada tahun 1901 mengemukakan tentang 'hutang budi'[10] dan tanggungjawaban etis negeri Belanda kepada rakyat Hindia (Van Niel 1970: 32).[11] Orientasi baru dalam perlakuan kolonial terhadap Hindia ini dikenal sebagai 'Politik Etis'.

Di bawah Politik Etis, *educatie* (pendidikan), *irrigatie* (irigasi) dan *ëmigratie* (transmigrasi)[12] menjadi prioritas dari program kesejahteraan (yang berwatak etis). Dari ketiga program itu, pendidikan ternyata dianggap sebagai hal yang paling esensial.

Di mata bapak gerakan Etis, Th. Van Deventer, meningkatnya kesejahteraan kaum pribumi sulit dicapai tanpa adanya personel pribumi yang cukup terlatih untuk bisa menjalankan tugas kerjanya. Dia memimpikan lahirnya kembali Hindia yang akan bisa dicapai melalui perbaikan pendidikan, sementara kaum *Ethici* lainnya, Abendanon, menganggap pendidikan merupakan pengikat persahabatan dan kepercayaan, yang akan bisa menyatukan semua orang yang melangkah di jalan menuju kemajuan. Dalam pandangan-pandangan idealistik ini, pendidikan ditujukan sebagai sebuah sarana untuk memperbaiki kesejahteraan kaum Pribumi dalam kerangka peradaban yang terinspirasi Barat (Van Niel 1970: 34, 66-67).

Datangnya era Etis ini juga membawa sebuah kisah baru dalam perlakuan pemerintah kolonial terhadap Islam, terutama di bawah pengaruh dari seorang ahli Arab dan Islam yang luar biasa, Christiaan Snouck Hurgronje, yang datang ke Hindia pada tahun 1889. Pada tahun yang sama, dia ditunjuk sebagai seorang penasehat bagi Kantor Urusan Orang Pribumi dan Arab (*Kantoor voor Inlandsche zaken*). Kantor tersebut didirikan atas usulan dan usahanya.[13] Dalam posisinya itu, dia mulai memperkenalkan sebuah pendekatan baru untuk menghadapi persoalan-persoalan Islam.

Snouck melakukan kounter terhadap ketakutan orang Belanda terhadap Islam, baik di tingkatan internasional maupun lokal, dengan mengeritik miskonsepsi-miskonsepsi orang Belanda mengenai Islam.[14] Dia menekankan watak damai dari perangai Islam di kepulauan Hindia, meskipun mengakui juga adanya bahaya-bahaya potensial dari minoritas kecil ulama fanatik yang terpengaruh oleh gagasan-gagasan pan-Islamisme. Sehubungan dengan itu, dia mengajukan rekomendasi-rekomendasi kebijakan terhadap Islam dalam suatu kerangka kerja yang disebut

‘*splitsingstheorie*’. Teori ini membagi Islam menjadi dua bagian, yang pertama, yaitu Islam yang bersifat keagamaan, dan yang kedua, Islam yang bersifat politik. Sementara pemerintah kolonial harus menghormati dimensi dunia kehidupan Muslim yang pertama, ia tidak boleh mentoleransi yang kedua. Untuk persoalan kedua ini, Snouck menekankan: ‘karena itu, setiap ada tanda-tanda kemunculannya, haruslah secara tegas dihadapi dengan kekuatan, dan semua campur tangan yang datang dari luar negeri dalam perkara-perkara Islam haruslah dipatahkan sejak dari tunasnya’ (Benda 1958: 24).

Pergeseran dalam kebijakan kolonial terhadap Islam ini ternyata merupakan langkah awal dalam visi profetik Snouck bagi terciptanya Hindia yang ideal di masa depan. Dia percaya bahwa kepemimpinan masyarakat Hindia di masa depan tidak bisa bergantung pada kaum Muslim yang taat dan pada tetua adat. Menurutnya, kaum Muslim yang taat tak bisa terlalu diharapkan untuk bisa mengembangkan sebuah ikatan yang lestari antara negeri Hindia dan negeri Belanda, sementara para tetua adat, yang telah lama menjadi penghadang terkuat untuk melawan Islam, terlalu konservatif untuk bisa diharapkan sebagai pengusung tujuan-tujuan jangka panjang pemerintahan kolonial. Karena sebuah Hindia yang modern tak bisa dipimpin baik oleh kaum Muslim maupun oleh para tetua adat, maka Snouck menyadari pentingnya menciptakan para elit Hindia baru yang berorientasi Barat (Benda 1959: 25-27). Para elit yang berorientasi Barat inilah yang diharapkan bisa merawat masyarakat Hindia modern seiring dengan garis-garis kebijakan ‘asosiasi’ (*association policy*). Dengan kata ‘asosiasi’ yang dia maksudkan di sini ialah upaya untuk menciptakan ‘sebuah negara Belanda raya, yang terdiri atas dua wilayah yang terpisah secara geografis, namun merupakan bagian-bagian yang terkait secara spiritual, dimana

yang satu berada di Eropa Barat-utara, dan yang lain berada di Asia Tenggara' (Steenbrink 1993: 88).

Demi tercapainya tujuan itu, Snouck memberikan rekomendasi kepada pemerintah kolonial untuk mempromosikan organisasi pendidikan berskala-luas di atas landasan nilai-nilai universal dan bersifat netral secara keagamaan sehingga akan bisa 'mengemansipasi' elit baru dari keterikatan keagamaannya. 'Mengemansipasi' dalam konteks ini mengandung arti menjauhkan elit baru dari ajaran Islam. Dengan demikian, proses kelahiran kesadaran nasional Hindia akan dipandu melalui kerjasama dengan, dan arahan, pihak Belanda, dan tidak diarahkan oleh gerakan Pan-Islamisme yang berbahaya secara politik (Lee 1977: 157). Mengutip retorika Snouck:

> Mengasuh dan mendidik merupakan sarana-sarana untuk mencapai tujuan itu. Bahkan di negeri-negeri yang kebudayaan Muslimnya jauh lebih tua ketimbang kepulauan ini, kita bisa melihat hal itu bisa bekerja secara efektif untuk membebaskan para pemeluk Islam dari beberapa sampah abad pertengahan yang telah dihela sekian lama oleh Islam dalam gerak hidupnya (Dikutip dalam Steenbrink, 1993: 89).

Introduksi kebijakan-kebijakan Liberal dan Etis sudah barang tentu menciptakan struktur peluang politiknya tersendiri, yang bisa menghalangi atau memungkinkan perkembangan-perkembangan tertentu dalam bidang pendidikan, intelektual, politik dan keagamaan di Hindia. Bab ini akan mengeksplorasi implikasi-implikasi dari kebijakan-kebijakan Liberal dan Etis bagi pembentukan inteligensia Hindia dengan memfokuskan diri pada dua dekade pertama abad ke-20. Namun, untuk bisa memahami proses pembentukan inteligensia pada periode ini, sebagian perhatian akan diarahkan pada kejadian-kejadian yang

berlangsung pada paruh terakhir abad ke-19, terutama dalam relasinya dengan awal instalasi pendidikan bergaya Barat dan ruang publik yang terpengaruh Barat. Dalam bab ini, akan dibahas juga mengenai pendidikan Islam dan modernisasi awal dari beberapa sekolah Islam sebagai basis bagi terbentuknya inteligensia Muslim.

Diskusi selanjutnya akan terarah pada awal kemunculan kontestasi wacana, penciptaan ruang publik modern di Hindia, serta perluasan cakupan ruang publik itu oleh *Kaoem Moeda* Islam. Hal ini akan diikuti dengan tinjauan secara menyeluruh terhadap perbedaan-perbedaan dalam relasi-relasi ekonomi serta orientasi-orientasi ideologis dan kultural yang telah turut memberikan kontribusi bagi fragmentasi awal inteligensia Hindia. Bab ini akan diakhiri dengan sebuah pembahasan mengenai kontestasi-kontestasi politik dan munculnya proto-nasionalisme.

Akar-Akar Pendidikan Barat dari Inteligensia (Muslim) Modern

Keberadaan dan ketiadaan bentuk-bentuk pendidikan tertentu dalam sebuah masyarakat memberikan bukan saja skemata bagi pembedaan kelas dan prinsip-prinsip fundamental dari kemapanan tertib sosial, namun juga menjadi katalis bagi perjuangan kuasa yang kompetitif. Konsepsi pendidikan sebagai sebuah medan gaya dari relasi-relasi kuasa yang penuh konflik ditunjukkan dengan baik oleh situasi pendidikan selama kekuasaan kolonial Belanda. Di bawah kekuasaan itu, pendidikan semakin meneguhkan perbedaan status. Dengan begitu, pendidikan menjadi faktor yang mempersatukan orang-orang dalam aneka kelompok sekaligus yang menjadi sekat pemisah antara kelompok-kelompok itu.

Sampai abad kesembilanbelas, pengetahuan dan institusi pendidikan di Hindia masih serupa dengan pengetahuan dan institusi pendidikan di kebanyakan sistem religio-politik tradisional di seluruh dunia. Pengetahuan dan pendidikan dalam dunia pra-modern cenderung disubordinasikan pada yang-sakral. Agama menjadi dasar alasan, tujuan dan isi dari pendidikan tradisional, sekaligus menjadi penyedia guru-guru dan tempat bagi proses belajar. Penguasa mengayomi proses pembelajaran sebagai bagian integral dari patronase keimanan (Smith 1970). Situasi demikian juga merupakan gambaran situasi pendidikan di Hindia sebelum diperkenalkannya sistem pendidikan sekuler yang disponsori oleh pemerintah kolonial Belanda. Di wilayah-wilayah dimana Islam memiliki pengaruah yang kuat, anak-anak dari golongan bangsawan, dari para pedagang Muslim, dan keluarga-keluarga yang taat agama lainnya dikirim ke sekolah-sekolah Islam tradisional (seperti pesantren, surau, *meunasah*, *dayah*), atau barangkali ke pusat-pusat belajar Islam di Timur Tengah.

Otoritas VOC[15] (kongsi dagang Belanda di Hindia), yang memegang kontrol atas bagian-bagian Hindia selama hampir 200 tahun (1602-1800) tak memiliki kepentingan untuk mencampuri persoalan-persoalan dan pendidikan keagamaan Pribumi, kecuali dalam hal dukungan sambil lalu kepada sekolah-sekolah misionaris. Dengan jatuhnya VOC pada tahun 1799,[16] hegemoni atas Hindia diserahkan dari 'perusahaan-swasta-kolonial' kepada imperium negara-kolonial. Di bawah rezim yang baru ini, sebagian besar dari kepulauan secara berangsur-angsur dan berbeda-beda diintegrasikan ke dalam satu wilayah kekuasaan kolonial, yang mentransformasikan pusat-pusat kekuasaan yang terpencar-pencar ke dalam suatu negara kesatuan kolonial.[17] Meski demikian, hingga pertengahan abad ke-19, negara kolonial Belanda masih terus abai terhadap pendidikan

kaum pribumi dan menghindarkan diri dari campur tangan yang berlebihan terhadap urusan-urusan keagamaan kaum pribumi.

Kepentingan ekonomi dan keinginan untuk tetap mempertahankan perbedaan status merupakan beberapa alasan di balik ketidaktertarikan pihak pemerintah kolonial terhadap persoalan pendidikan kaum pribumi. Pada tahap awal, yang menjadi konsentrasi pemerintah kolonial adalah akumulasi modal. Selain itu, ada juga semacam rasa superioritas Barat di kalangan orang-orang Belanda yang membuat mereka merasa tak terpanggil untuk memperkenalkan dunia kehidupan peradaban Barat kepada kebudayaan-kebudayaan pribumi; yang ada malahan keinginan untuk mempertahankan 'otentisitas' taman Dunia Timur yang eksotik (*Mooi Indië*).[18] Bersama dengan sentimen-sentimen itu, pihak Belanda menciptakan sebuah batas antara dunia beradab dan dunia tak beradab dengan membatasi introduksi kebudayaan 'adihulung' Barat hanya pada lingkaran komunitas orang Eropa. Alhasil, awal didirikannya sekolah-sekolah dasar publik bergaya Eropa,[19] infrastruktur-infrastruktur saintifik dan klub-klub sosial (*Sociëteit*),[20] terutama pada tahun-tahun setelah penyerahan kembali Hindia dari Inggris kepada Belanda pada tahun 1816, [21] diarahkan secara eksklusif untuk melayani komunitas Eropa ini.

Di tengah ketidaktertarikan pihak pemerintah kolonial (secara umum) terhadap urusan pendidikan kaum pribumi, usaha rintisan untuk memperkenalkan sistem pendidikan modern (Barat) kepada lapisan-lapisan masyarakat Hindia tertentu dilakukan oleh misi-misi Kristen.[22] Kegiatan misionaris dalam pendidikan demi tujuan-tujuan evangelis semakin tampak nyata menjelang akhir perang Napoleon pada tahun 1816 yang berbarengan dengan munculnya apa yang disebut sebagai 'Zaman

Misi' (*Age of Mission*) (Steenbrink 1993: 98).[23] Mengikuti jejak misi Katolik,[24] mulai dari tahun 1820-an dan seterusnya, misi-misi dan sekolah-sekolah Kristen menyebar luas di seluruh pulau-pulau di Hindia—kecuali di daerah-daerah dimana Islam telah berakar kuat.[25] Di samping mejadikan sekolah-sekolah sebagai sarana untuk menyebarluaskan Injil dan menarik para pengikut Kristen baru, sekolah-sekolah ini juga menawarkan keuntungan-keuntungan lain buat para pengikut barunya. 'Menjadi Kristen,' kata Gavin W. Jones, 'juga berarti menjadi terbaratkan, dan pendidikan merupakan bagian integral dari westernisasi' (Jones 1976: 38). Kelak, ketika pemerintahan kolonial mulai lebih memperhatikan urusan pendidikan kaum pribumi, sekolah-sekolah misi berperanan sebagai dasar pijakan bagi perkembangan lebih jauh dari dunia pendidikan kaum pribumi (Steenbrink 1994: 5-6).

Pendidikan Barat di Bawah Kebijakan Liberal

Titik balik dalam sikap pemerintah kolonial terhadap urusan pendidikan kaum pribumi di Hindia berlangsung pada paruh kedua abad ke-19 sebagai akibat dari pengaruh politik kaum Liberal dalam persoalan-persoalan tanah jajahan. Untuk memajukan kepentingan-kepentingan ekonomi kaum Liberal di negeri jajahan, perluasan birokrasi pemerintahan merupakan sesuatu yang harus dilakukan. Dalam konteks inilah, baik Kantor Pemerintahan Sipil untuk Orang Eropa dan juga Kantor Pemerintahan Sipil untuk Kaum Pribumi dalam pemerintahan kolonial Belanda[26] berusaha untuk meningkatkan kemampuan mereka dan merekrut banyak pekerja terampil. Ini pada gilirannya mendorong pemerintah kolonial untuk lebih memberikan perhatian kepada urusan pendidikan. Undang-undang Organik diberlakukan pada

tahun 1854 dan menetapkan tanggung jawab pemerintah kolonial untuk menyelenggarakan pendidikan bagi kaum pribumi, dan untuk menindaklanjuti Undang-undang tersebut, dibentuklah Departemen Pendidikan pada tahun 1867.

Bagi watak dasar dari pandangan dunia kolonial, usaha pendidikan ini mengandung sebuah dilema. Di satu sisi, hal itu penting untuk mendukung ekonomi-politik industrialisasi dan birokratisasi. Di sisi lain, pendidikan mengandung ancaman potensial bagi 'kepercayaan mistis' mengenai superioritas kolonial.[27] Dilema semacam itu dipecahkan dengan membangun pendidikan yang didasarkan pada prinsip segregasi etnik dan hirarki status.[28] Dengan dasar segregasi dan pembedaan status ini, sifat dari kebijakan-kebijakan awal dalam pendidikan di Hindia adalah anti-asimilasi, elitis dan dualistik.

Untuk melayani orang-orang dari kelompok status yang paling tinggi, prototip pendidikan dasar bergaya Eropa direorganisir menjadi sekolah dasar tujuh tahun, dengan memasukkan mata pelajaran bahasa Belanda dan bahasa-bahasa Eropa lainnya. Sekolah ini lebih populer dikenal sebagai *Europeesche Lagere School* (ELS). Pada awalnya, sekolah ini diperuntukkan secara eksklusif bagi anak-anak orang Eropa (atau yang memiliki status yang setara dengan orang Eropa). Namun, setelah tahun 1864, seiring dengan kebijakan kolonial untuk memasukkan kelas penguasa tradisional (*priyayi*) ke dalam ranah pengaruh kolonial,[29] sekolah ini terbuka bagi kalangan yang sangat terbatas dari golongan pribumi. Kemudian, setelah tahun 1891, akses masuk ke ELS juga ditawarkan kepada keturunan orang kaya 'yang memenuhi syarat'. Masuknya kaum pribumi yang bukan Kristen dalam sekolah-sekolah dasar Eropa ini terus meningkat, mulai dari sekitar 400 siswa pada tahun 1883 menjadi 762 pada tahun 1898, dan mencapai 1.870 pada

tahun 1900 (Sutherland 1979: 46; Van der Veur 1969: 1).

Untuk memenuhi kebutuhan pendidikan dari kaum pribumi yang Kristen (banyak dari mereka menjadi serdadu dalam tentara kolonial), terutama di Ambon dan kantong-kantong misionaris lainnya, pemerintah mengembangkan apa yang disebut *Speciale School* (Sekolah Khusus). Sekolah jenis ini merupakan hasil reorganisasi sekolah-sekolah misi terdahulu dengan mengadopsi kurikulum ELS (Van der Veur 1969: 2).

Pada akhirnya, pemerintah kolonial mendirikan sebuah sekolah bagi 'kaum Pribumi' (*Boemipoetra*). Sekitar tahun 1849, dilakukan sebuah eksperimen untuk mengelola dua sekolah dasar rakyat *(vernacular schools)*, dan pada tahun 1852, jumlah sekolah itu meningkat menjadi 15. Dengan menggunakan bahasa daerah, sekolah-sekolah baru itu pada awalnya didirikan guna mempersiapkan anak-anak priyayi pribumi untuk menjadi pegawai administrasi kolonial dan juga untuk membatasi orang-orang pribumi yang mau memasuki ELS (Furnivall 1944: 219).[30] Ternyata, anak-anak *priyayi* lebih menyukai sekolah-sekolah yang memberikan pengajaran dalam bahasa Belanda, karena memberikan prospek pekerjaan dan status sosial yang lebih baik. Untuk menjawab tuntutan ini, dua tipe sekolah dasar bagi lapisan-lapisan *Boemipoetra* diperkenalkan pada tahun 1893: yaitu *Eerste Klasse School* (Sekolah Pribumi Kelas Satu) dan *Tweede Klasse School* (Sekolah Pribumi Kelas Dua). Sekolah yang pertama diperuntukkan bagi anak-anak dari keluarga-keluarga *priyayi* dan kaya *(well-to-do)*. Di sini bahasa Belanda diajarkan pada tahun-tahun pertama dan dipakai sebagai bahasa pengantar pelajaran pada tahun terakhir. Sekolah yang kedua diperuntukkan bagi anak-anak dari golongan rakyat biasa dan tidak memberikan pelajaran bahasa Belanda (Ricklefs 1993: 158).

Rezim Liberal juga merintis diperkenalkannya sekolah-sekolah menengah. Sampai tahun 1850, tak ada satu pun sekolah menengah umum. Pada akhir abad ke-19, berdirilah tiga sekolah menengah di Jawa, yang dikenal dengan *Hoogere Burher School* (HBS, sekolah menengah atas). Yang pertama ialah Gimnasium Willem III di Batavia (didirikan pada tahun 1860), dan yang lainnya didirikan di Surabaya (1875) dan Semarang (1877). Sekolah-sekolah ini identik dengan sekolah-sekolah menengah di negeri Belanda. Bukan hanya menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar, namun sekolah-sekolah itu juga menerapkan standard kurikulum yang ketat dan tinggi yang setara dengan yang diterapkan di sekolah-sekolah di Eropa. Sehingga, tingkat kegagalan belajar murid-muridnya pun tinggi (bahkan bagi siswa Belanda sendiri). Namun, sekolah-sekolah menengah ini diperuntukkan hampir secara eksklusif untuk anak-anak orang Eropa (atau yang dianggap setara dengan orang Eropa). Hanya sedikit orang *Boemipoetra* yang diperbolehkan masuk sekolah-sekolah ini, dan jumlah totalnya pada tahun 1890 tak lebih dari 5 siswa (Sutherland 1979: 46; Van der Veur 1969: 4-5).

Meski sistem sekolah Eropa yang ada masih tetap sangat mengistimewakan orang-orang Eropa dan *priyayi* kelas atas, namun peluang bagi kalangan yang lebih rendahan untuk memperoleh pendidikan secara lebih baik dimungkinkan oleh adanya lubang-lubang kesempatan yang ada dalam kebijakan diskriminasi kolonial itu sendiri. Karena perluasan birokrasi Liberal membutuhkan dukungan staf teknis, pemerintah memutuskan untuk mendirikan *vakscholen* (sekolah kejuruan). Kurangnya guru-guru yang memenuhi syarat membuat sekolah guru menjadi sebuah keharusan. Maka didirikan sekolah pelatihan guru pribumi (*kweekschool*), yang pada awalnya didirikan di

Surakarta pada tahun 1851/1852, yang diikuti dengan didirikannya beberapa sekolah serupa baik di dalam maupun di luar Jawa terutama setelah tahun 1870. Perluasan layanan kesehatan pemerintah juga membutuhkan tenaga-tenaga medis semi-terampil. Pelatihan-pelatiahan juru medis yang telah dimulai sejak tahun 1822 melalui penyelenggaran kursus-kursus bagi para vaksinator pemerintah, dikembangkan pada tahun 1851 menjadi apa yang disebut sebagai sekolah '*Dokter-Djawa*' di Menteng (Jakarta).[31] Sementara itu, kebutuhan akan tenaga pegawai sipil pribumi yang terlatih mendorong pemerintah untuk membuka *Hoofdenscholen* yang lebih populer disebut sebagai '*Sekolah Radja*' yang mulai didirikan pada tahun 1879 di Bandung, Magelang dan Probolinggo.

Sekolah-sekolah kejuruan pada awalnya didirikan untuk anak-anak kalangan priyayi dan orang-orang pribumi kaya *(well-to-do)* lainnya untuk mempersiapkan mereka memasuki birokrasi gaya baru dari pemerintahan pribumi.[32] Ternyata, di mata anak-anak *priyayi* kelas atas, posisi guru dan vaksinator tidak dianggap sebagai sebuah karir yang prestisius dan menjanjikan. Karena itulah, mereka lebih menyukai *Sekolah Radja* dan jarang yang tertarik untuk mengikuti pendidikan guru dan sekolah *Dokter-Djawa*. Untuk menarik pendaftar bagi kedua sekolah terakhir, pemerintah harus memberikan sejumlah insentif bagi para siswanya seperti beasiswa dan janji menjadi pegawai pemerintah. Sejauh menyangkut sekolah *Dokter-Djawa*, sebuah pengaturan khusus dibuat sejak tahun 1891 yang memungkinkan para siswa yang berminat memasuki sekolah ini bisa masuk ke ELS secara gratis. Siswa-siswa yang berminat memasuki sekolah Dokter Djawa ini banyak yang berasal dari keluarga *priyayi* rendahan, dan bahkan seringkali berasal dari keluarga-keluarga pedagang dan penduduk desa (Van Niel 1970: 28, 51).

Pendidikan Barat di Bawah Politik Etis

Di bawah pengaruh semangat Etis, sistem pendidikan dari periode Liberal direorganisir dan disesuaikan untuk memenuhi tuntutan-tuntutan baru. Terdapat dua pendekatan yang saling melengkapi dalam proyek ini. Snouck Hurgronje dan direktur pendidikan politik Etis yang pertama (1900-1905), yaitu J.H. Abendanon, lebih menyukai pendidikan yang bersifat elitis dalam kerangka ambisi mereka untuk mentransformasikan priyayi tradisional menjadi sebuah elit baru yang terdidik secara Barat. Dalam pandangan keduanya, memberikan pendidikan Barat kepada kelas penguasa pribumi merupakan sesuatu yang sangat penting untuk melatih elit pribumi yang setia dan kooperatif, yang para anggotanya memiliki kesanggupan untuk menangani pekerjaan pemerintahan sipil Belanda. Lebih dari itu, pilihan ini juga bisa memangkas biaya-biaya administratif, menghambat 'fanatisme' Islam, dan pada akhirnya menciptakan contoh yang bisa memberi inspirasi bagi kalangan-kalangan terbawah dari masyarakat Hindia (Ricklefs 1993: 156). Di sisi lain, Gubernur Jenderal J.B. Van Heutsz (1904-1909) dan A.W.F. Idenburg (1909-1916) mendukung pendidikan yang lebih dasar dan praktis yang diperuntukkan bagi kalangan masyarakat yang lebih luas sehingga bisa memberikan sumbangan bagi keberhasilan Politik Etis (Van Niel, 1970: 47). Kombinasi dari pendekatan-pendekatan semacam itu melahirkan munculnya beragam lembaga pendidikan, dan sekaligus berperanan penting dalam memecah-belah maupun menyatukan kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat kolonial.

Dekade awal abad ke-20 menjadi awal bagi pendidikan modern yang merupakan 'sinar penerang' (*light rays*) dari Politik Etis, dan yang sekarang mulai menerobos alam kehidupan orang-

orang biasa dan penduduk desa. Meski memang, pendidikan yang didasarkan pada perbedaan status masih terus berlanjut, dan ini terbukti dengan munculnya beragam jenis sekolah yang disediakan bagi tingkatan-tingkatan sosial yang berbeda.

Sejak tahun 1907, bagi orang-orang biasa dan penduduk desa, pemerintah mendirikan sebuah sekolah (dasar) rakyat dengan lama pendidikannya tiga tahun yang disebut dengan *volksschool* atau *desaschool*. Para lulusan dari sekolah ini boleh melanjutkan ke *Inlandsche Vervolgschool* (sekolah menengah pribumi) dengan masa studi dua tahun, yang telah mulai didirikan pada tahun 1915. Selanjutnya, Sekolah-sekolah Pribumi Kelas Dua *(Tweede Klasse School)* warisan era Liberal bermetamorfosis menjadi apa yang disebut *Standaardscholen* (sekolah-sekolah standar) pada tahun 1908. Sekolah-sekolah ini diperuntukkan bagi kalangan keluarga pedagang atau yang tercerabut dari kehidupan bertani atau desa. Semua sekolah itu menjalankan proses pengajarannya dengan menggunakan bahasa-bahasa lokal atau Melayu (Van der Veur 1969: 2, 7; Ricklefs 1993: 159; Van Niel 1970: 68).

Bagi anak-anak *priyayi* dan keluarga-keluarga kaya, pemerintah berusaha untuk memperluas akses mereka terhadap sistem sekolah Eropa yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar pengajaran. Usaha-usaha ini didorong oleh 'kebijakan asosiasi' dan oleh berkembangnya tuntutan dari para priyayi dan keluarga-keluarga kaya yang memandang sekolah semacam itu dan penguasaan atas bahasa Belanda sebagai cara baru untuk mempertahankan atau mengangkat status sosial mereka. Munculnya pandangan para priyayi dan keluarga-keluarga kaya semacam itu didorong oleh semakin dalamnya penetrasi dari apa yang disebut Maier sebagai 'proses pem-Belanda-an' (*Dutchification*) dalam kehidupan sosial di Hindia.[33] Daya tarik

dari 'proses pem-Belanda-an' inilah yang membuat jumlah pelajar sekolah-sekolah bergaya Eropa yang ada meningkat pesat.[34] Untuk mengatasi tantangan-tantangan tersebut, didirikan sekolah baru bagi para *priyayi* dan keluarga-keluarga kaya.

Pada level sekolah dasar, perkembangan paling penting ialah diubahnya Sekolah Pribumi Kelas Satu *(Eerste Klasse School)* yang telah ada menjadi apa yang disebut sebagai *Hollandsch-Inlandsche School* (HIS, Sekolah Belanda untuk Pribumi) pada tahun 1914.[35] Bahasa pengantar pengajaran di HIS adalah bahasa-bahasa daerah atau Melayu pada kelas-kelas awal, dan kemudian bahasa Belanda pada kelas-kelas yang lebih tinggi. Secara teori, sekolah ini diperuntukkan bagi anak-anak dari kalangan bangsawan dan kaum *boemipoetra* terpandang atau kaya lainnnya.[36] Ternyata, sementara jumlah dari sekolah-sekolah ini semakin meningkat, anak-anak dari petinggi-petinggi pribumi yang lebih tinggi dan orang-orang kaya lokal masih tetap lebih suka memasuki ELS. Sebagai akibatnya, mayoritas pelajar HIS berasal dari kalangan *priyayi* rendahan dan lapisan-lapisan atas dari masyarakat kelas bawah (Van der Veur 1969: 3, 26-29; Kartodirdjo 1991: 339).

Pada level sekolah menengah, pemerintah berusaha memenuhi kebutuhan kaum pribumi akan adanya sekolah HBS,[37] dengan mendirikan *Meer Uitgebreid Lager Onderwijs* (MULO) pada tahun 1914. Sekolah ini merupakan adaptasi lokal dari sekolah menengah pertama di negeri Belanda yang lama studinya tiga tahun. Kemudian, pada tahun 1918, pemerintah memperkenalkan sekolah menengah atas dengan lama studi tiga tahun, *Algemeene Middelbare School* (AMS), yang dimaksudkan untuk mempersiapkan para siswa dari MULO untuk meraih posisi-posisi yang lebih tinggi atau untuk bisa masuk universitas (Van der Veur 1969: 4).

Sepanjang periode ini, beberapa sekolah kejuruan masih tetap menjadi sarana bagi anak-anak dari golongan yang lebih rendahan untuk bisa masuk ke pendidikan yang lebih tinggi. Untuk memenuhi kebutuhan birokrasi pemerintahan dan perusahaan-perusahaan swasta secara lebih baik, pada tahun 1900 pemerintah mereorganisir *hoofdenschool* yang lama dan mengubahnya menjadi OSVIA (*Opleidengscholen voor inlandsche ambtenaren*) dengan lama belajarnya lima tahun. Anak-anak dari *kaum priyayi* memang masih tetap menjadi rekrutmen utama dari sekolah ini, namun sekolah ini mulai menerima setiap *Boemipoetra* yang memenuhi syarat dan yang telah menyelesaikan ELS (atau yang sederajat), tak peduli apa latar belakang keluarganya (Ricklefs 993: 156-157).[38]

Pada tahun 1900-1902, sekolah *Dokter-Djawa* diubah menjadi STOVIA (*School tot opleiding Van inlandsche artsen*). Segera sesudahnya, lama belajar di sekolah ini diperpanjang menjadi enam tahun tahap *Geneeskundige* (inti pengajaran kedokteran), setelah sebelumnya mengikuti tiga tahun masa persiapan, dan bahasa Belanda digunakan sebagai bahasa pengantar.[39] Setelah tahun 1913, lama belajar diperpanjang menjadi tujuh tahun tahap *Geneeskundige* dan tiga tahun masa persiapan. Dengan reorganisasi terakhir ini, sekolah itu sekarang sederajat dengan *Nederlandsch-Indische Artssenschool* (NIAS) yang telah didirikan pada tahun yang sama di Surabaya. Kedua sekolah itu sekarang sederajat dengan universitas tingkat rendah, namun masih tetap diklasifikasikan sebagai sekolah-sekolah kejuruan, dan para lulusan dari sekolah-sekolah ini mendapat gelar '*Indische Arts*', 'Dokter Hindia' (Van Niel 1970: 52). Reorganisasi yang serupa juga berlangsung untuk sekolah-sekolah pendidikan guru pribumi (*kweekschool*).[40] Selain itu, pemerintah juga memperkenalkan sekolah-sekolah kejuruan yang baru.[41]

Selain dari reorganisasi dan diperkenalkannya beragam sekolah baru di Hindia, penting dicatat bahwa, menjelang peralihan abad ke-20, telah ada sebuah eksperimen rintisan untuk mengirimkan beberapa anak, yang diseleksi secara ketat dari keluarga-keluarga bangsawan, ke negeri Belanda. Meskipun pemerintah tak pernah membuat kebijakan resmi untuk mendorong para pribumi untuk melanjutkan belajar ke negeri Belanda, Snouck Hurgronje dan J.H. Abendanon melakukan upaya khusus untuk memberi jalan bagi anak-anak dari keluarga terkemuka agar bisa memasuki tingkatan pendidikan yang lebih tinggi di negeri Belanda. Sehingga, pada tahun 1900 telah ada sekitar lima orang mahasiswa Hindia di negeri Belanda. Pada tahun-tahun berikutnya, jumlah itu meningkat semakin cepat mencapai sekitar 25 pada tahun 1908.[42]

Apapun motif dari diperkenalkan dan direorganisirnya beragam sekolah itu, dampak langsungnya terhadap alam kehidupan di Hindia sangat nyata: yaitu meningkatnya secara signifikan jumlah *Boemipoetra* yang terdidik secara Barat. Pada tahun 1900, total pribumi yang mendaftar di sekolah-sekolah negeri dan swasta dari semua jenis dan level sekitar 101.003. Hitungan ini mencapai 310.496 pada tahun 1910,[43] dan menjadi berlipat ganda pada tahun-tahun berikutnya.[44]

Tabel 1: Pribumi yang Mendaftar di Sekolah-Sekolah Rakyat dan Sekolah-Sekolah Bergaya Eropa pada 1900 – 1910

Tahun	Sekolah Rakyat	Sekolah Bergaya Eropa		Sekolah Kejuruan	TOTAL
		Sekolah Dasar	Sekolah Menengah		
1900	98.173	2.441	13	376	101.003
1910	303.868	5.108	50	1.470	310.496

Sumber: Dimodifikasi dari Paul W. Van der Veur (1969: 7, 11-11a).

Meningkatnya jumlah *Boemipoetra* yang terdidik secara Barat menimbulkan konsekuensi yang tak terduga. Penguasaan modal kultural baru menyebabkan meningkatnya ekspektasi-ekspektasi mereka, sehingga mendesak pemerintah untuk mengakomodir tuntutan-tuntutan kesempatan kerja serta aspirasi-aspirasi mereka akan *kemadjoean*. Dengan diperkenalkannya sekolah-sekolah kejuruan dan sekolah-sekolah pribumi bergaya Eropa, banyak anak-anak dari kalangan *priyayi* rendahan serta status sosial biasa lainnya memperoleh pendidikan yang lebih baik. Orang-orang terdidik dari kelompok-kelompok sosial inilah yang akan menjadi tulang punggung bagi terbentuknya inteligensia Hindia.

Pendidikan Barat dan Lahirnya Inteligensia

Berdasarkan gambaran jumlah pribumi yang bersekolah di sekolah-sekolah publik dan swasta modern, kita bisa mengasumsikan bahwa generasi pertama dari inteligensia Hindia telah muncul pada dekade awal abad ke-20 sebagai hasil dari politik Liberal pada penggalan akhir abad ke-19 serta fase permulaan dari politik Etis. Sementara itu, mereka yang mulai masuk sekolah-sekolah dasar modern pada (tahun-tahun terakhir) dekade pertama dan kedua abad ke 20, yang memiliki ekposur yang lebih dalam terhadap proses 'pem-Belanda-an', akan membentuk generasi kedua inteligensia Hindia. Generasi-generasi awal dari inteligensia Hindia ini—sama-sama (sebagian besar) berasal dari kalangan priyayi, sama-sama mengalami ekposur terhadap ide-ide Barat, sama-sama berbicara dengan (campuran) bahasa Belanda di antara mereka sendiri, dan sama-sama sadar akan peran dan status baru mereka yang istimewa— membentuk sebuah strata *(stratum)* baru dalam masyarakat Hindia.

Inteligensia Hindia yang baru lahir ini membentuk sebuah

strata sosial yang relatif otonom (namun terdiferensiasi secara struktural) yang berdiri sendiri, karena mereka mampu memisahkan dirinya baik dari kelas yang mapan maupun dari kelompok status tradisional *(estate system)*. Seperti yang diamati oleh Harry J. Benda (1962: 240): 'Lebih merupakan sebuah pengecualian ketimbang sebuah kelaziman bahwa para aristokrat muda, anak tuan-tuan tanah, atau dalam kasus ini bahkan keturunan dari kelas borjuis yang baru tumbuh, begitu dia mendapatkan pendidikan Barat jenis apapun, akan menjadi pembela dan juru bicara dari kelas yang menjadi asal-usul sosialnya'. Kebanyakan anggota dari strata baru ini menjadi pegawai pemerintah, dengan menduduki posisi-posisi rendahan dan menengah, karena orang-orang Belanda masih tetap mendominasi posisi-posisi yang lebih tinggi.

Generasi-generasi awal dari inteligensia Hindia ini mengalami proses sekulerisasi yang intens sebagai akibat dari sifat sekuler kebijakan pendidikan Liberal serta kebijakan 'asosiasi' dari rezim Etis. Sebagai hasil dari proses sekulerisasi ini, kebanyakan individu dari inteligensia ini mulai memisahkan diri mereka dari dunia pemikiran agama. Bahkan untuk anak-anak dari *priyayi* Muslim yang taat, pengaruh proses sekulerisasi yang terlembaga dalam pendidikan Barat ini sangat sulit untuk dielakkan. Efek sekulerisasi ini menghasilkan sebuah keterputusan sinkronik dalam gerak perkembangan intelektual di Hindia.

Agak berbeda dari trikotomi Geertzian (*santri-abangan-priyayi*) mengenai aliran-aliran kultural Jawa, dimana di dalamnya alam kehidupan priyayi digambarkan sebagai non-Islam,[45] beberapa dari inteligensia baru ini dalam kenyataannya berasal dari keluarga-keluarga *priyayi* Muslim yang taat. Sejumlah pelopor dari gerakan proto-nasionalisme, seperti Tjipto Mangunkusumo (1885-1943), Sutomo (1888-1938), Tirto Adhi

Surjo (1880-1918), dan produk-produk awal dari kebijakan 'asosiasi' seperti Djajadiningrat bersaudara (Ahmad, Hasan dan Husein), serta figur-figur berpengaruh dari *Sarekat Islam* (SI), seperti Umar Said Tjokroaminoto (1882-1934), merupakan anak-anak dari priyayi Muslim yang taat.[46]

Namun, setelah mengenyam pendidikan sekuler secara intens, komitmen keislaman dari anak-anak priyayi Muslim yang taat itu secara berangsur-angsur memudar. Pengakuan Agus Salim merefleksikan secara baik perubahan dalam sikap keagamaan ini: 'Meskipun saya terlahir dalam sebuah keluarga Muslim yang taat, dan mendapatkan pendidikan agama sejak dari masa kanak-kanak, namun [setelah masuk sekolah Belanda] saya mulai merasa kehilangan iman' (Salim 1926: 26). Salim dengan terus terang mengakui bahwa pendidikan yang dia peroleh di sekolah menengah (HBS) telah menjauhkannya dari Islam (*Panitia Buku Peringatan* 1996: 40).

Namun, bagi beberapa inteligensia, merosotnya identitas Islam mereka bukanlah merupakan suatu kondisi yang tetap.[47] 'Identitas', kata Stuart Hall, beroperasi di bawah proses hapusan (*under erasure*) dalam interval antara timbul dan tenggelam. Identitas tunduk pada 'sebuah proses historisisasi yang radikal, dan terus-menerus mengalami proses perubahan dan transformasi' (Hall 1997: 2-4). Kecewa dengan dunia kehidupan priyayi dan beragam diskriminasi yang berlaku dalam sistem kolonial, dan/atau memiliki sebuah kesempatan untuk bergaul atau bergaul kembali dengan para anggota komunitas epistemik Islam, dengan tokoh-tokoh Muslim atau jaringan sosio-ekonomi Islam, beberapa dari inteligensia ini sanggup memulihkan kembali afinitas mereka dengan komunitas-komunitas dan identitas-identitas Islam.

Dalam hal ini, ada baiknya mengingat kembali fragmen-

fragmen yang relevan dari biografi Agus Salim, Tjokroaminoto dan Tirto Adhi Surjo untuk bisa memahami secara lebih baik transformasi dari identitas-identitas mereka. Salim memulai pendidikan modernnya di ELS Riau, dan melanjutkan studinya ke HBS di Jakarta—di kota terakhir ini dia tinggal di sebuah keluarga Belanda. Pada tahun 1903, dia lulus dari sekolah ini sebagai siswa terbaik dari tiga HBS yang ada di Jawa. Setelah itu, dia ingin melanjutkan studinya ke sekolah kedokteran di negeri Belanda, namun ayahnya tak mampu membiayainya. R.A. Kartini (yang kemudian dikenal sebagai 'ibu' dari gerakan *kemadjoean*),[48] yang mendapatkan tawaran beasiswa untuk melanjutkan sekolah di sana—namun tak diperbolehkan oleh ayahnya—begitu mengetahui bahwa Salim yang cerdas memiliki masalah finansial dalam menggapai cita-citanya menulis surat kepada Mrs. Abendanon untuk memintanya mengalihkan pemberian beasiswanya kepada Salim. Salim sendiri telah berusaha mendapatkan '*gelijkgesteld*' (status hukum yang sama dengan orang Belanda) untuk memudahkannya belajar ke negeri Belanda. Namun semua upayanya itu gagal. Dalam pada itu, dia pun tak bersedia untuk bekerja sebagai seorang pegawai sipil bagi pemerintah kolonial.

Snouck Hurgronje lalu menawarkan padanya sebuah alternatif yang menjanjikan. Kementrian Luar Negeri Belanda sedang merencanakan untuk membuka sebuah konsulat baru di Jeddah (Mekah), dan Salim ditawari untuk menjadi staf di sana sebagai seorang penerjemah. Dengan pikiran bahwa dia akan bekerja atas nama Pemerintah Belanda dan bukannya pemerintah kolonial, Salim menerima tawaran itu dan tiba di Jeddah pada tahun 1906. Konflik yang kerap terjadi dengan atasannya (orang Belanda), mendorongnya untuk mendekatkan diri dengan komunitas epistemik Islam di Mekah. Di sana, dia bertemu

dengan pamannya, Achmad Khatib, seorang ulama besar Hindia terakhir di *Haramain*. Pertemuan ini dilukiskan oleh Agus Salim sebagai titik balik dalam penemuan kembali identitas Islamnya (*Panitia Buku Peringatan* 1996: 36-62). Pada saat kembali ke tanah air (pada tahun 1911), proses konversi internal ini menemukan ruang ekspresinya setelah bertemu dengan Tjokroaminoto (yang kemudian menjadi ketua dari Sarekat Islam) pada awal tahun 1915, yang mengantarkan pada peranannya yang terkemuka dalam *Sarekat Islam* sejak akhir tahun 1915. Pengalaman-pengalaman serupa dalam hal keterpisahan dan keterikatan kembali pada Islam bisa dilihat pada biografi Tjokroaminoto dan Tirto Adhi Surjo.[49]

Pertemuan dari beberapa anggota inteligensia dengan jaringan dan tokoh-tokoh Islam, entah itu disengaja ataupun tidak, karena alasan-alasan idealistik ataupun pragmatis, menjadi katalis bagi proses kembalinya mereka ke komunitas Islam. Proses kembali ini tidak mesti menimbulkan perubahan-perubahan yang radikal dalam kesalehan dan pengetahuan keagamaan mereka. Namun, hal itu telah cukup membuat mereka terpaut kembali dengan 'rumah' Islam.

Setelah dilonggarkannya persyaratan 'keturunan' pada tahun 1910-an, banyak anak-anak dari priyayi (Muslim) rendahan dan borjuis (Muslim) kecil *(Muslim petty bourgeoisie)*—yang terdiri dari para pedagang dan petani komesial—yang memiliki kesempatan untuk bisa masuk ke sekolah-sekolah bergaya Eropa.[50] Reformasi pendidikan ini lalu membawa sebuah konsekuensi tak terduga, yaitu meningkatnya jumlah inteligensia Muslim.

Memperoleh pendidikan sekuler namun tak sudi menanggalkan keislamannya, beberapa inteligensia Muslim ini berusaha

mempertahankan hubungan mereka dengan jaringan-jaringan intelektual Islam. Hal ini mendorong munculnya gugus inteligensia yang bersifat hibrida (persilangan) yang kelak akan melahirkan terbentuknya '*intelek-ulama*' (intelektual/inteligensia modern yang melek dalam pengetahuan keagamaan).

Akar-Akar Pendidikan Islam dari Inteligensia ('Klerikus') Muslim

Pendalaman penetrasi kolonialisme dan kapitalisme sama sekali tidak menyebabkan lenyapnya sekolah-sekolah Islam yang telah ada. Meskipun kontrol Belanda atas aktivitas-aktivitas perdagangan sepanjang pantai di kepulauan Hindia telah merusak tiang-tiang penyangga sosio-ekonomis dari perkembangan Islam di habitat awalnya (yaitu di kota-kota pelabuhan), namun pusat-pusat studi Islam masih terus bertahan hidup dengan jalan berpindah ke daerah-daerah pedalaman dan pelosok dimana jaringan agraris dari ulama berbasis pesantren dan tarekat Sufi, terutama di Jawa, mengambil alih peranan dalam pengajaran Islam (Lombard 1996b: 124-148).

Pada saat yang bersamaan, sumbangan dari 'komunitas epistemik' Indo-Malaya (*Ashhab Al-Jawiyyin*) di *haramain* (Mekah dan Madinah) terhadap proses reproduksi dan redistribusi pengetahuan keagamaan masih bertahan. Daya tahan dari *koloni Jawa* ini memfasilitasi keberlangsungan transmisi ide-ide pembaharuan yang berasal dari Timur Tengah ke Nusantara, yang mengilhami munculnya gerakan-gerakan pembaharuan dalam tarekat (persaudaraan Sufi), ajaran, politik dan sekolah-sekolah Islam.

Menjelang akhir abad ke-19, para anggota dari generasi baru *ulama* Hindia mulai menyadari bahwa metode dan tatanan

berpikir (*mindset*) tradisional dalam Islam tak akan sanggup menghadapi tantangan kolonialisme dan peradaban modern. Terilhami oleh bangkitnya reformisme-modernisme Islam di Timur Tengah serta introduksi pendidikan dan asosiasi-asosiasi bergaya Barat di tanah air, mereka mulai mempromosikan modernisasi atas sekolah-sekolah Islam. Dengan mengkombinasikan antara pengajaran pelajaran keagamaan dengan pelajaran umum, dan mengadopsi metode dan teknologi pendidikan dari sekolah-sekolah Barat, sekolah-sekolah Islam modern ini merepresentasikan suatu bentuk baru sistem pendidikan Islam yang disebut dengan *madrasah*. Madrasah inilah yang menjadi lahan persemaian bagi munculnya '*clerical-inteligensia*' (inteligensia-klerikus) yang lebih dikenal dengan '*ulama-intelek*' (yaitu para ahli keagamaan yang melek pengetahuan saintifik modern).

Pendidikan Islam pada Abad ke-19

Karena abainya perhatian negara kolonial terhadap pendidikan kaum pribumi hingga paruh pertama abad ke-19, sekolah-sekolah Islam tradisional mampu berperan sebagai institusi-institusi pendidikan yang utama di Hindia. Pada saat kekuatan-kekuatan ekonomi Liberal lebih memfokuskan perhatiannya pada pendidikan kaum pribumi, kebijakan-kebijakan kolonial terhadap Islam yang bersifat kontradiktif dan diskriminatif yang berkelindan dengan ketidakpercayaan kalangan santri (Muslim yang taat) terhadap insititusi-institusi Barat memberi alasan tambahan bagi institusi-institusi Islam untuk bertahan hidup.

Kebijakan negara kolonial terhadap pendidikan Islam yang bersifat ambivalen mencerminkan ambiguitas sikap pemerintah kolonial Belanda sendiri. Terdapat ketegangan antara keinginan Belanda untuk tidak terlibat secara berlebihan dalam urusan

keagamaan kaum pribumi dengan ingatan-ingatan kolektif mengenai perbenturan yang tak mengenakkan di masa lalu antara orang-orang Kristen dan Muslim. Juga terdapat ketegangan antara pandangan sekuler pemerintah kolonial dengan upaya pemerintah kolonial untuk melumpuhkan potensi-potensi ancaman Islam dengan cara mendukung misi-misi Kristen. Ketegangan-ketegangan seperti itulah yang menjadikan politik 'netralitas' terhadap Islam berdiri di atas landasan yang rapuh.[51]

Pada awalnya, pemerintah kolonial berusaha untuk bersikap konsisten dengan kebijakannya untuk menjamin kaum *Boemipoetra* bisa tetap berjalan dengan institusi-institusi tradisionalnya. Hal ini tercermin misalnya dalam instruksi Gubernur Jenderal G.A.G.Ph. van der Capellen (1816-1826) kepada para Residen pada tahun 1819 untuk menyelidiki kemungkinan perbaikan pendidikan tradisional kaum pribumi. Sayangnya, upaya ini hanya sekedar menghasilkan laporan-laporan resmi mengenai kondisi *pesantren* (Steenbrink 1984: 159; 1994: 1).

Ketika gerakan Liberal menyentuh sektor pendidikan, J.A. van der Chijs, sebagai pejabat kolonial pertama yang ditugaskan untuk mengembangkan pendidikan kaum pribumi, melakukan penelitian pada tahun 1867, terutama di Minahasa dan Maluku. Penelitian ini menghasilkan rekomendasi kebijakan bahwa di daerah-daerah Kristen, pemerintah harus meningkatkan dan memajukan sekolah-sekolah misi Kristen secara gradual dengan jalan memasukkan pengajaran pelajaran-pelajaran 'sekuler'. Namun, untuk daerah-daerah Islam, ketakutan (bercampur dengan sikap memandang rendah) van der Chijs terhadap Islam melahirkan rekomendasi kebijakan bahwa pemerintah hanya akan memajukan sekolah-sekolah publik bergaya Belanda yang diperuntukkan bagi elit teratas dari kalangan pribumi dalam rangka untuk melindungi Belanda dari apa yang disebutnya

sebagai 'gunung berapi Islam' (*Islamic volcano*) (Steenbrink 1984: 160-161; Soekadri 1979: 80).

Sejak saat itu, sementara sekolah-sekolah Kristen menjadi batu pijakan bagi pengembangan sistem sekolah publik, hal yang sama tidak berlaku bagi sekolah-sekolah tradisional Islam. Berbeda dengan kebijakan pemerintah kolonial Inggris di Malaya dimana pemerintah memutuskan untuk mengembangkan sekolah-sekolah sore bagi pengajaran Al- Qur'an (Roff 1967: 26), gagasan untuk mengembangkan sekolah-sekolah Islam di Hindia ditolak. Pada tahun 1888, Menteri Jajahan Belanda menolak untuk memberikan subsidi kepada sekolah-sekolah Islam karena Gubernur Jenderal tidak ingin menghabiskan keuangan negara untuk mengembangkan sebuah sistem pendidikan yang mungkin pada akhirnya akan menentang pemerintah Belanda (Steenbrink 1994: 6-7).[52] Kebijakan mengucilkan sistem sekolah Islam ini dalam kenyataannya merupakan kelanjutan dari sikap favoritisme pemerintah kolonial terhadap keluarga-keluarga non-Muslim dan priyayi non-santri dalam akses masuk ke sekolah-sekolah milik pemerintah.

Pengucilan sekolah-sekolah Islam tradisional oleh sistem pendidikan kolonial ini bersahutan dengan sikap-sikap negatif yang secara umum berkembang di kalangan komunitas Muslim yang taat terhadap institusi-institusi Barat. Setelah berlangsungnya serangkaian pemberontakan berdarah yang dilakukan oleh kaum pribumi[53] yang melibatkan *ulama* dan para santrinya, sikap-kejiwaan (*mindset*) komunitas santri mengembangkan semacam mentalitas 'orang luar' (*outsider mentality*), yang menciptakan suatu batas simbolik dengan dunia kehidupan dari mereka yang disebut sebagai 'orang kafir-kulit putih'. Sebuah contoh yang gamblang dari jenis tatanan berpikir semacam ini terekspresikan oleh diktum yang beredar di lingkungan masyarakat Islam Aceh:

'Mereka yang menulis dalam huruf Latin akan dipotong tangannya di hari Akhirat, dan mereka yang mengikuti cara hidup orang-orang Belanda termasuk orang kafir' (Alfian 1987: 204).

Karena dihambat atau enggan untuk masuk sekolah pemerintah, maka pilihan yang paling mungkin bagi keluarga-keluarga Muslim yang taat sampai akhir abad ke-19 ialah masuk sekolah-sekolah tradisional Islam. Jumlah sekolah semacam itu, berdasarkan laporan pemerintah tahun 1831 mengenai lembaga-lembaga pendidikan pribumi di Jawa, adalah sekitar 1.853 dengan sekitar 16.556 siswa. Namun, menurut van der Chijs, kebanyakan dari sekolah ini hanya mengajarkan mengaji Qur'an dan hanya sejumlah kecil sekolah yang mengajarkan penulisan Arab (Dhofier 1982: 35). Dari tahun 1873, Kantor Inspeksi Pendidikan Pribumi (yang didirikan ole J.A. van der Chijs) mengeluarkan laporan tahunan mengenai jumlah sekolah dan siswa Islam. Berdasarkan laporan-laporan itu, jumlah *pesantren* dilaporkan rata-rata sekitar 20-25.000, sementara jumlah siswanya sekitar 300.000.[54]

Meskipun statistik resmi mengenai perkembangan sekolah tradisional Islam masih diragukan, namun kita bisa mengatakan dengan pasti bahwa jumlah sekolah itu tumbuh secara signifikan sepanjang abad ke-19. Hal ini benar terutama jika mempertimbangkan kenyataan bahwa *pesantren-pesantren* terkenal yang masih bertahan sampai saat ini di Jawa Timur dan Jawa Tengah didirikan pada abad ke-19.[55]

Akibat meningkatnya jumlah sekolah tradisional Islam, yang berkombinasi dengan tetap dipertahankannya ikatan-ikatan intelektual dan emosional antara kyai dan santri, dan antar pesantren yang tersebar di berbagai wilayah, jaringan intelektual Islam tradisional tetap terjaga. Hal ini memfasilitasi terciptanya kesinambungan dalam pendidikan Islam. Sehingga, meskipun

terdapat diskriminasi kolonial yang nyata dan pembatasan-pembatasan terhadap pengajaran Islam, namun pada tahun 1890, Snouck Hurgronje mengungkapkan informasi bahwa jumlah *pesantren* sedang meningkat (Benda 1958: 27). Jika duapuluh tahun kemudian dia merayakan kemenangan awal sekolah-sekolah bergaya Barat atas sekolah-sekolah Islam, itu barangkali karena dia meremehkan proses transformasi yang sedang berlangsung di sekolah-sekolah Islam dan juga kemampuan para intelektual Islam untuk menghadapi lingkungan yang sedang berubah.

Selain pusat-pusat pengajaran Islam di Hindia, belajar agama di Timur Tengah, khususnya di *haramain* (Mekah dan Madinah), masih tetap dianggap oleh banyak keluarga Muslim yang taat sebagai jalan terbaik untuk belajar Islam dengan qualifikasi yang tinggi. Di kalangan ummat Muslim di Hindia, terdapat persepsi bahwa bagaimanapun bagusnya pengetahuan agama seseorang, namun jika dia tidak belajar beberapa tahun di *haramain*, dia hanya akan dianggap sebagai seorang guru yang tidak memiliki otoritas keagamaan yang sejati.

Persepsi ini tampaknya selaras dengan tradisi Muslim yang lebih luas dalam transmisi pengetahuan antar generasi. Transmisi antar pribadi menjadi jantung dari proses transmisi pengetahuan Islam. Para sarjana Muslim di seluruh dunia melakukan perjalanan dari satu pusat belajar ke pusat belajar lainnya dengan *haramain* sebagai tujuan akhir yang paling dicita-citakan, untuk memperoleh pengetahuan keagamaan yang otoritatif secara langsung (Azra 1994; Proudfoot 1997: 167-168).

Mengalirnya para siswa dari Hindia ke *haramain* telah berlangsung paling tidak sejak tahun 1500-an dan terus meningkat sejalan dengan meningkatnya jumlah orang yang naik haji. Bagi

orang *Jâwah* (semua orang yang termasuk ras Melayu) pada masa itu, naik haji ke Mekah dimaksudkan bukan hanya untuk mengunjungi Kota Suci dan bangunan-bangunan suci, namun yang lebih penting untuk memperbaiki praktik-praktik dan pengetahuan keagamaan mereka. Seperti yang diamati oleh Snouck Hurgronje (1931: 220): 'Orang *Jâwah* yang lebih tua, yang telah tinggal di sini seumur hidup atau selama beberapa tahun, berkeinginan mencurahkan sisa hidup mereka untuk menjalankan peribadatan agama di tanah suci, sementara orang yang lebih muda mencurahkan dirinya untuk belajar agama.'

Karena adanya keterlibatan yang nyata dari para haji dalam pemberontakan-pemberontakan pribumi sepanjang abad ke-19, pemerintah kolonial pada tahun 1825, 1831, dan 1859 mengeluarkan beragam aturan (*ordonnantie*) yang dimaksudkan baik untuk membatasi keberangkatan haji maupun untuk memonitor aktivitas dari para haji yang telah kembali (Dhofier 1982: 11-12; Suminto 1996: 10). Namun, pembatasan-pembatasan itu tidak menciutkan hati orang-orang Muslim untuk naik haji. Untuk menghindar dari aturan-aturan Belanda, orang-orang Hindia yang hendak naik haji melakukan perjalanan via Singapura tempat dimana peraturan-peraturan Inggris tidak terlalu ketat (Roff 1967: 38).

Paling tidak terdapat dua alasan kondusif yang membuat jumlah orang naik haji pada akhir abad ke-19 meningkat. Yang pertama, diperkenalkannya kapal uap, dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, dan beroperasinya perusahaan-perusahaan kapal swata yang berorientasi laba yang turut membantu lalu lintas haji. Yang kedua, memburuknya kondisi-kondisi sosio-ekonomi di Hindia dan semakin ketatnya kontrol atas aktivitas-aktivitas keagamaan, setelah terjadinya pemberontakan-pemberontakan pribumi, yang justru mendorong gairah revivalisme

keagamaan. Seperti yang diamati oleh Sartono Kartodirdjo (1966: 141):

> Selama beberapa dekade, banyak daerah di Jawa yang disapu oleh arus revivalisme agama, yang ditunjukkan oleh adanya peningkatan yang luar biasa dalam aktivitas-aktivitas keagamaan, seperti ketaatan sholat lima waktu, naik haji, penggemblengan pendidikan Islam tradisional kepada pemuda, pendirian cabang-cabang tarekat, penyebarluasan para dai, dsb.

Dorongan revivalisme keagamaan bersama-sama dengan kesadaran Muslim akan potensi kelangkaan *ulama* (karena banyak dari mereka yang terbunuh dalam pemberontakan-pemberontakan) menjadi motivasi tambahan bagi keluarga-keluarga Muslim yang kaya untuk mengirimkan anak-anak mereka ke pusat-pusat belajar Islam di Timur Tengah (Abaza 1999: xvii-xviii). Faktor-faktor ini menyebabkan meningkat pesatnya jumlah orang yang naik haji pada dekade-dekade terakhir abad ke-19. Sementara pada tahun 1850-an dan 1860-an, jumlah rata-rata orang-orang Hindia yang naik haji setiap tahun ke Mekah sekitar 1600, pada tahun 1870-an, angka itu meningkat menjadi 2600, dan melonjak menjadi 4600 pada tahun 1880-an, dan mencapai lebih dari 7000 pada akhir abad itu (Ricklefs 1993: 130).

Karena meningkatnya arus orang Nusantara yang naik haji ke Mekah, maka koloni *Jâwah* (*Ashhab al-Jawiyyin*) pada akhir abad itu merupakan koloni yang terbesar dan paling aktif di Mekah (Roff 1970: 172). Dalam pandangan Hurgronje yang tinggal di Mekah pada tahun 1884/1885: 'Jarang ada bagian dari dunia Muslim mana pun di mana proporsi antara jumlah penduduk dan orang naik haji setiap tahunnya yang lebih tinggi

daripada Kepulauan Malaya' (1931: 217). Selain signifikannya jumlah orang, Hurgronje menambahkan (1931: 286), 'banyaknya buku berbahasa Melayu yang diterbitkan di Mekah dari tahun 1884 hingga kini menjadi bukti mengenai pentingnya elemen *koloni Jawa* di Kota Suci ini'.

Pulau-pulau Jawa, Sumatra, Borneo, dan kepulauan Maluku merupakan daerah-daerah paling penting dalam lalu lintas jemaah haji. Sumatra dan provinsi Banten, yang merupakan daerah-daerah yang sering dilanda perang dan pemberontakan agama, menjadi daerah-daerah pengirim jemaah haji dan santri ke Mekah dengan persentasi terbesar (Hurgronje 1931: 229, 268-289).

Konvergensi beragam orang *Jâwah* di *haramain* menciptakan sebuah identitas kolektif dan sebuah kesadaran akan kesatuan kultur Islam yang sama-sama mereka miliki. Identitas dan kesadaran bersama ini memunculkan terbentuknya sebuah komunitas epistemik *Jâwah* yang khas,[56] yang berpusat pada sosok *ulama* yang reputasinya diakui bahkan di mata orang-orang asli Arab. Selain sebagai para penasehat keagamaan bagi saudara-saudara setanah airnya, *ulama* ini juga menghasilkan tulisan-tulisan keagamaan baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu dan menjadi referensi utama bagi pemikiran-pemikiran Islam di Hindia (Roff 1970:172). Snouck Hurgronje (1931: 291) menggambarkan hal ini secara baik:

> Semua pertimbangan lainnya sebagai dampak dari kegiatan berhaji ini akan menjadi tak bernilai apa-apa jika dibandingkan dengan berkembangnya *koloni Jawa* di Mekah; di sinilah terletak jantung dari kehidupan agama kepulauan Nusantara, berikut arteri-arterinya yang memompakan darah segar dengan kecepatan yang tinggi ke seluruh penduduk Muslim di Indonesia.

Hingga akhir abad ke-19, 'reformisme Islam' masih menjadi *wacana* dan ideologi yang dominan di kalangan jaringan *ulama* internasional di *haramain*. Ideologi ini memiliki asal-usulnya pada pergerakan *ulama* dan kaum Sufi abad ketujuhbelas dan kedelapanbelas yang berusaha memberikan jawaban terhadap krisis sosial yang terjadi di dunia Muslim. Berawal di Arabia dan Kairo, dan kemudian menyebar luas ke bagian-bagian wilayah Muslim yang lain, kelompok-kelompok *ulama* dan Sufi yang bersifat informal menyerukan dilakukannya reorganisasi terhadap ummat Islam dan reformasi dalam perilaku individu sesuai dengan prinsip-prinsip dasar keagamaan. Paham reformasi ini menyerukan pemurnian terhadap keyakinan dan praktik Islam sesuai dengan Qur'an, hadits, dan fiqh, yang dikombinasikan dengan asketisisme Sufi. Dalam hal ini, para pembaharu mengidealkan Nabi Muhammad sebagai teladan yang sempurna. Karena itu, mereka berusaha menghapuskan pemujaan terhadap wali serta kultus-kultus dan upacara-upacara keagamaan yang dianggap bid'ah, dan membuang semua kepercayaan dan praktik takhyul atau sihir, serta menentang kecenderungan dari para penguasa di negeri-negeri Muslim untuk bekerjasama dengan kaum kafir kolonial (Lapidus 1995: 563). Versi paling radikal dari pembaharuan Islam ini ialah gerakan Wahabiyah yang didirikan oleh Muhammad bin 'Abd al-Wahhāb (1703-1792) yang memegang kendali atas Mekah untuk pertama kalinya pada tahun 1803.[5] Gerakan ini telah menginspirasi lapisan-lapisan tertentu ulama Hindia untuk memulai proyek historis yang sama di Tanah Air.[58]

Dengan meneruskan trayek jaringan ulama dari abad-abad sebelumnya, Ulama Hindia yang menjadi figur-figur penting di *haramain* pada abad ke-19, diantaranya ialah, Muhammad Arsjad al-Banjari (1710-1812), Muhammad al-Nawawi al-Bantani

(1815-1898), dan Syeikh Achmad Khatib (1860-1916).[59] Sebagai bagian dari jaringan ulama internasional, ulama Hindia di *koloni Jawah* tidak luput dari ideologi yang dominan pada masa itu. Pengaruh dari paham reformisme Islam ditunjukkan oleh koreksi yang dilakukan oleh M. Arsjad al-Banjari terhadap arah kiblat dari beberapa masjid Jakarta dan penolakannya untuk mengajarkan *wihdatul wujud* (paham pantheisme) yang dipraktikkan oleh sebuah tarekat tertentu di Banjarmasin[60] (Steenbrink 1984: 95-96). Pengaruh reformisme ini akan lebih jelas tampak dalam karya-karya dan sikap-sikap politik dari Nawawi dan Khatib.

Reputasi Nawawi sebagai seorang ahli teologi merupakan buah dari karya monumentalnya berupa buku panduan yang terpenting mengenai Fiqh Syafii.[61] Selama kehidupannya yang lama di Mekah, anak dari seorang penghulu Banten ini menulis tidak kurang dari 20 karya dalam bahasa Arab.[62] Beberapa dari karya awalnya diterbitkan di Kairo, tapi dengan munculnya penerbitan di Mekah pada dekade akhir abad ke-19, karya-karyanya diterbitkan di Mekah juga (Hurgronje 1931: 271). Dalam pandangan Hurgronje (1931: 270): 'Karena terinspirasi olehnya, makin banyak orang Sunda, Jawa, dan Malaya yang belajar Islam secara mendalam, dan ideal-ideal politik-keagamaan Islam, dalam bentuknya yang paling maju, semakin berkembang luas.' Meski berkonsentrasi pada penulisan buku, Nawawi tidak lupa untuk mengekspresikan sentimen-sentimen anti-kolonialnya. Dalam konteks ini, Snouck memberikan penjelasan: 'Kebangkitan kesultanan Banten, atau negara Muslim yang merdeka, dalam bentuk apapun, akan disambutnya dengan penuh suka cita' (1931; 270).

Sementara Nawawi dikenal karena kedalamannya dalam pengetahuan keagamaan, Achmad Khatib dikenal karena posisinya sebagai *Imam* dalam mazhab fiqh Syafii di Masjidil Haram dan

juga sebagai prototip dari seorang *ulama* Hindia yang pernah belajar dalam sistem pendidikan (sekuler) Belanda.[63] Selama kehidupannya yang lama di Mekah, Khatib menulis sekitar empatpuluh sembilan buku. Banyak dari bukunya tersebut mengenai bidang spesialisasinya, yaitu astronomi, dan diterbitkan di Kairo (Abdullah 1971: 7).[64] Di bawah pengaruh ideologi 'reformisme Islam', dia dan sejawat ulama lainnya berkeyakinan bahwa mereka harus menentang kolonialisme. Dia seringkali menggambarkan Belanda sebagai kaum kafir yang telah meracuni hati ummat Islam. Dalam pandangannya, berhubungan dengan kaum kolonial yang kafir merupakan sebab utama dari kemunduran semangat Islam (Steenbrink 1984: 146-147). Namun, kontribusi utamanya bagi komunitas epistemik *Jâwah* terletak pada posisinya sebagai ulama besar Hindia terakhir di *haramaian,* dari siapa santri-santri dari kepualuan Nusantara yang berasal dari beragam latar belakang sosial-keagamaan dan kedaerahan belajar tentang ajaran-ajaran Islam tradisional serta ideologi dominan dari generasi-generasi ulama terdahulu.

Selain terpengaruh oleh gagasan reformisme Islam, jaringan ulama internasional pada akhir abad ke-19 mulai terpengaruh oleh sebuah gelombang baru 'modernisme Islam'. Ideologi baru ini pertama kali didukung oleh kelompok Ottoman Muda di Turki pada tahun 1860-an dan 1870-an, lantas menyebar ke bagian-bagian dunia Muslim yang lain. Selain komitmennya terhadap prinsip-prinsip Islam, kelompok Ottoman Muda ini menyerukan kepada rejim *khilafah* Ottoman yang tengah memudar untuk mentransformasikan dirinya menjadi sebuah pemerintahan konstitusional dengan meniru bentuk-bentuk negara dan peradaban Eropa. Seruan yang serupa juga muncul di India. Seorang pemikir Muslim India yang modernis, Sayyid Ahmad Khan, berargumen bahwa agar kaum Muslim India bisa

bertahan di bawah kekuasaan Inggris, mereka harus mengembangkan model pendidikan baru agar bisa menghasilkan sebuah generasi baru pemimpin Muslim. Seraya tetap mempertahankan kesetiannya pada prinsip-prinsip Islam, para pemimpin baru ini harus menyesuaikan dirinya dengan budaya saintifik dan politik dari dunia modern. Singkat kata, 'modernisme Islam' merupakan ideologi dari para elit baru di dunia Muslim yang peduli dengan pembaharuan negara dan masyarakat lewat jalan pengadopsian metode-metode, kemajuan-kemajuan saintifik dan teknologi modern, namun dengan tetap mempertahankan Islam sebagai basis kultural dari kekuasaan dan masyarakat (Lapidus 1995: 557-567).

Jadi, modernisme Islam berbeda dalam beberapa hal dari reformisme Islam. Reformisme Islam merupakan proyek historis ulama yang dimulai pada abad ke-17 dalam usaha untuk menata kembali ummat Muslim dan memperbaharui perilaku individu. Proyek historis ini didasarkan pada gagasan pemurnian kepercayaan dan praktik Islam dengan kembali kepada sumber yang otentik, yaitu Qu'ran dan Sunnah, serta memiliki kecenderungan kuat untuk menolak kebudayaan Barat. Di sisi lain, 'modernisme Islam' merupakan proyek dari generasi Islam baru yang terpengaruh Barat untuk menyesuaikan diri dengan peradaban modern, namun dengan tetap mempertahankan kesetiaan terhadap kebudayaan Islam. Dengan kata lain, modernisme Islam merupakan sebuah titik tengah (*interstitial space*) antara 'Islamisme' dan 'sekularisme', yang mungkin saja akan bergerak kembali ke arah Islamisme atau bergerak ke arah sekulerisme seperti halnya yang terjadi di Turki di bawah Turki Muda, atau tetap berada dalam posisi moderat di antara kedua titik ekstrem itu. Di Hindia selama periode kolonial, karena pihak Belanda berusaha untuk menjauhkan kelas priyayi yang berkuasa dari pengaruh

Islam, maka pendidikan Belanda yang lebih mengutamakan kelas priyayi tersebut telah mentransformasikan elit Hindia (secara umum) menjadi inteligensia yang sekuler (secara moderat). Sebagai konsekuensinya, hanya sedikit elit yang terdidik secara Barat di Hindia yang mendukung 'modernisme Islam'.

Di Mesir, modernisme Islam menghasilkan arah kecenderungan yang berbeda di tangan generasi baru ulama Al-Azhar. Bagi ulama ini, paling tidak ada dua alasan sehingga muncul pendekatan yang unik terhadap isu modernisme ini. Di satu sisi, Akademi Al-Azhar di Kairo yang telah berusia tua masih tetap menjadi sebuah pusat belajar yang prestisius bagi para mahasiswa lokal dan asing yang sedang menuntut ilmu agama tingkat tinggi. Dalam kerangka ini, ulama sebagai penjaga garda depan dari kesarjaaan Islam memiliki semacam misi suci untuk melestarikan pengajaran Islam. Di sisi lain, menguatnya pengaruh peradaban Barat di negeri itu, terutama setelah Mesir dikuasai Inggris sejak tahun 1882, telah menginspirasi beberapa ulama muda untuk melakukan pendekatan strategis agar bisa menghadapi tantangan dunia modern secara lebih baik (Landau 1994: 122). Untuk itu, mereka mempromosikan sintesis antara konsep 'reformisme Islam' seperti yang diformulasikan oleh generasi ulama terdahulu dengan konsep 'modernisme Islam' seperti yang diformulasikan oleh para intelektual Muslim yang terdidik secara modern. Hasil dari sintesis ini ialah suatu hibrida 'reformisme-modernisme Islam'.

Gerakan intelektual yang baru itu terinspirasi oleh ajaran dari seorang pemikir Islam pengelana yang terkemuka, Jamal al-Din al-Afghani (1839-97), yang pernah tinggal di Mesir pada tahun 1870-an (persis sebelum dia memulai aktivitas Pan-Islamnya).[65] Yang menjadi perhatian utama dari pemikir ini ialah bagaimana mengatasi kelumpuhan dan perpecahan Islam

yang terus terjadi, dan menghidupkan kembali kejayaan Islam. Dalam pandangannya, untuk membebaskan masyarakat-masyarakat Muslim dari cengkeraman kolonial niscaya harus dilakukan pembaharuan terhadap kepercayaan dan praktik Islam karena agama baginya merupakan basis moral bagi kemajuan teknik dan saintifik serta solidaritas politik dan kekuasaan. Dia yakin bahwa Islam pada hakekatnya memang cocok untuk menjadi basis bagi masyarakat saintifik modern sebagaimana halnya dia pernah menjadi basis bagi kejayaan Islam di abad pertengahan. Namun untuk bisa mencapai kondisi tersebut, ummat Muslim harus menggunakan interpretasi rasional atas kitab sucinya. Usaha ini, menurutnya, harus didasarkan pada semangat solidaritas Islam, karena satu-satunya cara untuk merespons cengkeraman kolonial secara adekuat ialah dengan mempertautkan perlawanan lokal dari negeri-negeri Muslim dengan persatuan Muslim seluruh dunia (Lapidus 1995: 578-620; Landau, 1994: 13-15).

Karena pengetahuannya, kecakapannya menulis, dan orasinya yang penuh kharisma, al-Afghani menarik banyak pengagum. Beberapa di antara mereka menganggap dirinya sebagai murid al-Afghani dan berusaha menyebarluaskan gagasan-gagasannya. Di antara muridnya yang terkenal ialah seorang sarjana Islam Mesir, Muhammad 'Abduh (1849-1905). Dia lahir dari sebuah keluarga yang terdidik. Dia bersekolah di al-Azhar, tempat dimana dia bertemu dengan al-Afghani yang sering mengunjungi universitas tersebut selama tahun 1870-an. Karena terlibat dalam pemberontakan 'Urabi pada tahun 1881, 'Abduh diasingkan ke Prancis pada tahun 1882. Selama di pengasingan ini, dia bergabung dengan al-Afghani di Paris untuk menerbitkan sebuah majalah yang monumental pada tahun 1884, *Al-'Urwa al-Wuthqâ* (Ikatan Yang Kokoh), yang akan menjadi landasan bagi propaganda gerakan Pan-Islam.[6]

Sejak saat itu, gerakan Pan-Islam menjadi sebuah perwujudan dari apa yang dulu diimpikan al-Afghani sebagai solidaritas Islam. Di mata al-Afghani, Pan-Islam dan Nasionalisme bisa saling melengkapi dalam aspek-aspek 'pembebasan'-nya. Yang menjadi desain besar dari politik Pan-Islam dalam jangka panjang ialah pendirian sebuah blok Muslim internasional yang merupakan konfederasi semi-otonom dari negara-negara Muslim dengan Sultan Ottoman sebagai pelindungnya. Untuk itu, perlu dibentuk lingkaran-lingkaran belajar di lingkungan masjid atau sekolah-sekolah keagamaan sebagai katalis bagi mobilisasi opini publik dan untuk mempererat jaringan Pan-Islam. Sehubungan dengan hal ini, 'Abduh mengeluh bahwa praktik naik haji telah berubah semata-mata menjadi tujuan keagamaan dan kehilangan kekuatannya sebagai medium bagi hidupnya semangat solidaritas Islam (Landau 1994: 13-26).

Baik al-Afghani maupun 'Abduh sepakat bahwa tujuan utama dari gerakan Islam adalah kebangkitan kembali Islam secara politik. Namun untuk mencapai tujuan itu, sementara al-Afghani menekankan pada kebutuhan pragmatis akan adanya aliansi politik, 'Abduh berusaha mencapai tujuan itu dengan menekankan pada pembaharuan pendidikan, hukum, dan spiritual. 'Abduh tampaknya menyadari bahwa sebuah negara Muslim yang bersatu merupakan sesuatu yang secara politik tak praktis. Lebih dari itu, saat kembali ke Mesir pada tahun 1888, dia diangkat menjadi hakim dan kemudian menjadi *mufti* (ahli hukum fikih yang berwenang untuk memberi fatwa tentang hukum Islam) dari tahun 1889 sampai 1905. Dalam posisi formal semacam itu, barangkali terasa penting baginya untuk menjaga hubungan baik dengan pihak pemerintahan Inggris. Dia kemudian mengundurkan diri dari keterlibatan politik praktis, meskipun dia tetap menyerukan kepada kaum Muslim untuk bersatu

melawan musuh-musuh mereka. Sejak saat itu, usaha-usaha yang dilakukannya sebagai *mufti* diarahkan untuk memodernisasi hukum Islam dan merevisi kurikulum Al-Azhar dengan memasukkan sejarah modern dan geografi. Inti dari kepeduliannya ialah bagaimana mempertahankan vitalitas Islam sambil mengadopsi cara-cara Barat. Dia lalu mengusulkan perumusan kembali Islam untuk membedakan yang esensial dari yang tidak esensial, mempertahankan hal-hal yang mendasar dan membuang aspek-aspek yang aksidental dari warisan sejarah. Dia berseru kepada kaum Muslim agar kembali kepada Qur'an dan Sunnah sebagai petunjuk Tuhan, dan untuk persoalan-persoalan yang tidak dijelaskan dalam kedua sumber tersebut, dia menyatakan bahwa ijtihad (dengan menggunakan daya-daya rasional) merupakan sesuatu yang esensial untuk bisa merespons dengan lebih baik tantangan yang muncul dalam masyarakat modern. Inheren dalam proyek historis ini ialah keyakinan bahwa kaum Muslim tak boleh merasa enggan untuk menggunakan sains dan logika modern dalam rangka memperdalam pengetahuan mereka dan untuk membuktikan kesesuaian Islam dengan pemikiran dan kemajuan sains modern. Dengan cara seperti itu, ia menjadi pelopor dari gerakan hibrida 'reformisme-modernisme' Islam di bawah bendera gerakan *Salafiya* (Lapidus 1995: 621; Landau 1994: 25-26).

Dentuman besar yang disebabkan oleh gerakan Pan-Islam dan *Salafiya* ini dengan cepat menyebar ke Afrika Utara dan Timur Tengah dan menjadi sumber inspirasi baru bagi beragam gerakan religio-politik di daerah tersebut. Pada dekade terakhir abad ke-19, pengaruh kedua gerakan itu juga telah mencapai jantung dari pusat epistemik Islam di *haramain*. Bagi generasi baru santri-ulama di Kota Suci itu, yang telah memiliki kesadaran politik akan efek-efek destruktif dari penjajahan Barat di

negerinya masing-masing, ide Pan-Islam baik dalam bidang politik maupun pendidikan sangat membangkitkan semangat. Dalam pandangan Snouck Hurgronje: 'Mereka yang di negerinya pernah belajar di pesantren, *soerau*, madrasah ataupun masjid adalah yang paling rentan terhadap pengaruh-pengaruh Pan-Islam' (Hurgronje 1931: 249).

Achmad Khatib, yang merupakan ulama besar koloni *Jâwah* yang terakhir di sekitar peralihan abad ke-19/20, bersikap skeptis terhadap meluasnya pengaruh reformisme-modernisme Islam yang terinspirasi oleh pemikiran 'Abduh itu. Meskipun dia sendiri telah terpengaruh oleh reformisme Islam, namun posisinya sebagai penjaga tradisi pengajaran Syafi'iyah membuatnya bersikap kritis terhadap gagasan Abduh mengenai ijtihad dan modernisme. Dia memang menganjurkan murid-muridnya untuk membaca karya-karya 'Abduh, namun dia melakukan ini dengan maksud agar para muridnya menolak ide-ide 'Abduh (Noer 1973: 32). Ternyata, banyak dari muridnya bukan saja membaca, namun juga mengagumi pemikiran-pemikiran 'Abduh. Dengan begitu, Khatib berfungsi sebagai jembatan antara tradisi dan inovasi. Dalam posisi 'perantara' (*liminal*)[67] semacam itu, dia bertindak sebagai bidan bagi kelahiran generasi ulama dan intelektual reformis-modernis di masa depan, seperti Mohd. Tahir bin Djalaluddin, M. Djamil Djambek, Abdullah Ahmad, Abdul Karim Amrullah (Hadji Rasul), M. Thaib Umar, Achmad Dachlan, dan Agus Salim serta bagi lahirnya ulama konservatif-tradisionalis di masa depan seperti Syeikh Sulaiman al-Rasuli dan Hasjim Asj'ari.[68]

Lewat bahan-bahan bacaan, pergaulan dengan para jemaah haji dari Mesir, ataupun barangkali lewat kontak langsung dengan para mahasiswa Indo-Malaya di Kairo,[69] konsep-konsep Pan-Islam dan reformisme-modernisme Islam dengan cepat

menjadi *wacana* yang dominan di kalangan para siswa *Jâwah* di *haramain*. M.T. Djalaluddin sendiri telah meninggalkan Mekah menuju Kairo sejak tahun 1893 untuk belajar astronomi di Al-Azhar. Selama empat tahun studinya di Kairo, dia menjadi sangat tertarik dengan ajaran-ajaran 'Abduh dan menjalin hubungan yang akrab dengan murid 'Abduh yang paling antusias, yaitu Mohd. Rashîd Ridhã (Roff 1967: 60). Para siswa *Jâwah* yang lain kemudian mengikuti jejak Djalaluddin sehingga menimbulkan eksodus para siswa Indo-Malaya secara gradual dari Mekah ke Kairo. Perubahan dalam pusat tujuan belajar ini merefleksikan sebuah pergeseran dalam paradigma keagamaan, dan ini akan memiliki dampak yang signifikan terhadap perkembangan studi Islam dan pendidikan Islam di Hindia.

Pada tahun 1897, M. Thaib Umar mulai mendirikan sebuah surau yang dimodernisasi di Batusangkar (Sumatra Barat). Pada tahap ini, 'sistem kelas berjenjang dan pengajaran dalam ruang kelas'[70] memang belum diperkenalkan, namun semua teks yang digunakan di sekolah itu merupakan buku-buku cetakan dan kurikulum yang dipakai merupakan kurikulum yang mengadaptasi kurikulum Al-Azhar Kairo. Perlahan tapi pasti, pengaruh mazhab pemikiran 'Abduh menyebar di Hindia (Junus 1960: 45-53). Dalam perkembangannya kemudian, sekolah-sekolah yang telah dimodernisasi ini akan disebut sebagai *madrasah*.

Pembaharuan Sekolah-Sekolah Islam Selama Era Politik Etis

Snouck pernah sesumbar meramalkan bahwa 'dalam persaingan melawan daya tarik dari pendidikan Barat dan asosiasi kultural dengan Barat, Islam pastilah akan menjadi pihak yang kalah' (Benda 1958: 27). Namun, hingga awal era politik Etis, masih

banyak yang harus dilakukan oleh peradaban Barat jika ingin menaklukkan Islam di kepulauan Nusantara.

Bagi sebuah agama yang tidak memiliki organisasi hirarkis yang efektif, dan bagi suatu komunitas Islam yang hidup di tengah-tengah masyarakat Hindia yang plural, pendidikan memainkan peran kunci dalam perjuangan Islam. Ketiadaan struktur kependetaan dalam Islam jelas membuat sekolah Islam menjadi satu-satunya sarana untuk menanamkan doktrin-doktrin keagamaan. Dalam konteks Hindia, paling tidak ada tiga alasan tambahan mengapa kaum Muslim mengembangkan sekolah-sekolah Islamnya sendiri. Pertama, karena adanya keanekaragaman kepercayaan dan sistem nilai yang saling bersaing di Hindia, sekolah Islam memainkan sebuah peran kunci dalam membangun sebuah identitas yang jelas dan positif bagi Islam Hindia. Kedua, pendidikan Islam merupakan sebuah aparatur ideologi Muslim yang esensial dalam menjawab diskriminasi dan penindasan yang dilakukan oleh kebijakan-kebijakan kolonial. Yang terakhir dan tak kalah pentingnya, kurangnya peluang bagi anak-anak dari kalangan santri untuk masuk sekolah-sekolah pemerintah, ditambah dengan ketidaktertarikan pihak pemerintah kolonial untuk memajukan sekolah-sekolah Islam, memaksa ulama untuk mengembangkan sekolah-sekolahnya sendiri. Karena sekolah Islam merupakan benteng perjuangan Islam untuk bisa bertahan hidup, maka para pemimpin Islam berusaha sekuat mungkin untuk mempertahankan keberadaannya.

Fakta bahwa pendidikan merupakan sebuah agen yang sangat kuat untuk mensosialisasikan ideal-ideal dan doktrin-doktrin keislaman membuat pihak pemerintah kolonial memberikan perhatian yang lebih serius terhadap pendidikan Islam. Berbagai langkah diambil untuk mengontrol perkembangan Islam dan sekolah-sekolah Islam pada khususnya. Pada tahun 1905, pihak

pemerintah untuk pertama kalinya mengeluarkan 'Ordonansi Guru' yang mewajibkan para guru Islam untuk mengajukan permohonan ijin mengajar kepada pihak pemerintah. Selain itu, pihak pemerintah juga mengontrol pergerakan ulama di wilayah Hindia dengan mewajibkan mereka untuk mengajukan surat jalan khusus. Meski dalam teori yang dianutnya, negara diharuskan mengambil posisi senetral mungkin dalam urusan-urusan agama, dalam kenyataannya ambisi pihak kolonial untuk mengekang Islam 'yang liar' mendorong pemerintah kolonial untuk memperkuat institusi *penghulu*[71] sebagai instrumen bagi kontrol pemerintah (Steenbrink 1993: 89). Sejak saat itu, selain ada kyai dan ulama yang independen, ada pula penghulu (kadi) yang merupakan pegawai agama dari kekuasaan yang sekuler (Benda 1958: 15).

Meski sekolah-sekolah modern 'yang sekuler' telah meluas dan beragam pembatasan telah diberlakukan, sekolah-sekolah tradisional Islam masih bisa bertahan hidup.[72] Adanya penolakan terhadap aparatur ideologi kolonial serta tekanan modernisasi mendorong kalangan ulama yang mapan untuk mengembangkan mekanisme defensif dengan cara menunjukkan komitmennya untuk mempertahankan apa yang mereka anggap sebagai tradisi keagamaan pribumi yang otentik. Jadi, sekolah-sekolah (tradisional) Islam yang telah ada sejak lama terus diorganisir dan dihidupkan oleh ulama konservatif-tradisionalis.[73]

Tentu saja, sekolah-sekolah tradisional itu sama sekali tidak statis karena mereka selalu secara kreatif (dan secara berangsur-angsur) menyesuaikan dirinya dengan perubahan lingkungan. Namun, penyesuaian ini dijaga untuk tetap selaras dengan tradisi-tradisi yang telah mapan. Memang membutuhkan waktu beberapa dekade bagi kelompok ulama konservatif-tradisionalis di sekolah-sekolah tradisional Islam untuk bisa menerima elemen-

elemen persekolahan modern. Hingga dekade-dekade awal abad ke-20, pengadopsian pelajaran-pelajaran dan teknologi-teknologi modern, seperti misalnya penggunaan bahasa-bahasa Eropa, tulisan Romawi, perhitungan aritmetika, sistem kelas berjenjang dan pengajaran dalam ruang kelas dan bahkan penggunaan bangku dan meja, dianggap oleh komunitas pesantren sebagai sesuatu yang haram. Bahkan Pesantren Tebuireng yang dipimpin Hasjim Asj'ari (berdiri tahun 1899), yang dianggap sebagai pusat percontohan sekolah tradisional Islam, butuh waktu sekitar 20 tahun untuk bisa mengadopsi elemen-elemen persekolahan modern (Dhofier 1982: 104). Di tengah meningkatnya jumlah sekolah-sekolah modern sekuler serta munculnya madrasah di daerah-daerah perkotaan, pesantren tradisional (surau dan sejenisnya) mempertahankan basisnya di daerah pedesaan yang lebih tradisional dan agak terpencil.

Dalam periode dimana ulama konservatif-tradisionalis seperti Sulaeman al-Rasuli dan Hasjim Asj'ari menolak untuk menerapkan kurikulum dan aparatus pendidikan Barat, inisiatif untuk menumbuhkan benih-benih baru '*ulama-intelek*' dijalankan oleh ulama reformis-modernis yang terinspirasi oleh gagasan 'Abduh. Dihadapkan pada gempuran modernisme Barat, ulama konservatif-tradisionalis mengekspresikan perlawanannya lewat pengagungan terhadap 'pribumisasi Islam'. Sedangkan ulama modernis-reformis menghadapi hal itu dengan melakukan pengagungan terhadap 'otentisasi Islam' yang dikombinasikan dengan strategi 'apropriasi'. Istilah apropriasi di sini merujuk pada suatu cara dimana di dalamnya subyek-subyek yang terdominasi atau terjajah meniru aspek-aspek tertentu dari kebudayaan penjajah—seperti bahasa, bentuk penulisan, pendidikan, teknologi, modus pemikiran dan argumen—yang mungkin berguna bagi mereka untuk bisa mengartikulasikan identitas-identitas sosial dan kulturalnya

sendiri atau untuk bisa menentang kontrol politik dan kultural dari pihak penjajah (Ashcroft, et. Al. 1998: 19).

Pelopor awal dari kemunculan ideologi dan madrasah modernis-reformis di Hindia adalah komunitas keturunan Arab. Usaha-usaha rintisan dari masyarakat ini dikembangkan lebih lanjut oleh para santri pribumi yang baru pulang dari Timur Tengah, terutama oleh mereka yang terpengaruh oleh ide-ide 'Abduh ataupun yang telah secara langsung menjalin kontak dengannya dan/atau para muridnya di Mesir. Menggemakan ide-ide 'Abduh, apa yang menjadi agenda utama dari ulama modernis-reformis dari komunitas Arab dan pribumi ini dijelaskan oleh Jutta Bluhm-Warn (1997: 296) sebagai berikut:

> Pemurnian Islam dari segala bid'ah dan kembali kepada Islam yang murni yang didasarkan pada Qur'an dan Sunna; membebaskan Islam dari sikap menerima secara membuta dogma-dogma dari ahli fikih terdahulu (*sikap taqlîd*); membuka kembali pintu-pintu penalaran yang independen (*ijtihâd*) sehingga memungkinkan Islam untuk bisa menjawab tantangan-tantangan kehidupan modern; pembaharuan pendidikan Islam dengan mengakomodasi pelajaran-pelajaran dan metodologi sekuler dan; menghidupkan kembali ilmu bahasa Arab untuk memudahkan pemahaman atas Qur'an dan Sunna.

Hubungan antara Arab dengan Hindia sendiri telah berlangsung lama, setidaknya sejak abad ketujuh. Dengan membaiknya kondisi-kondisi ekonomi di Hindia dan juga perhubungan laut dengan Timur Tengah terutama setelah dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, elemen keturunan Arab dalam penduduk Hindia mulai meningkat. Pada peralihan abad ini, jumlah mereka sebesar 27.399 (Mobini-Kesheh 1999: 21). Sejauh itu, bagian

terbesar dari masyarakat ini berasal dari satu daerah, yaitu Hadramaut. Meski tinggal di Hindia, komunitas Arab itu terus mempertahankan orientasi spiritual dan intelektualnya ke dunia Arab. Orientasi ini bahkan menjadi lebih kuat lagi di tengah-tengah kebangkitan proto-nasionalisme Hindia. Natalie Mobini-Kesheh menjelaskan hal ini dengan ringkas (1999: 14-15):

> Pengadopsian nasionalisme yang didefiniskan secara etnis di kalangan orang-orang Indonesia sejak pertengahan abad ke-19 melahirkan sejenis penolakan secara empatik terhadap orang-orang dari Hadramaut yang dianggap sebagai 'orang asing'. Penolakan ini, pada gilirannya, mempertajam rasa keterpisahan orang-orang Hadramaut dari penduduk lokal, dan menjadi sebuah faktor penentu yang mendorong mereka untuk berpaling ke tanah tumpah darahnya, Hadramaut, sebagai sumber identitas mereka.74

Lewat buku-buku bacaan, majalah dan koran-koran dari Timur Tengah atau lewat naik haji ke Mekah, orang-orang Hadramaut bisa mengikuti pemikiran-pemikiran dan perkembangan-perkembangan Islam mutakhir di pusat dunia Islam. Dengan cara ini, lingkaran komunitas Arab itu dengan mudah menjadi penganut dari ideologi reformis-modernis yang terinspirasi-oleh-'Abduh.

Di bawah pengaruh gerakan intelektual baru ini, pada tahun 1901 komunitas Arab mendirikan sebuah organisasi di Batavia yang diberi nama *Al-Djami'at al-Chairijah* (yang lebih dikenal dengan *Djami'at Chair*), yang kemudian berhasil mendirikan sebuah tipe sekolah Islam yang baru pada tahun 1905. Sekolah ini mengadopsi kurikulum dan metode-metode pengajaran Barat yang dikombinasikan dengan kurikulum sekolah-sekolah

keagamaan. Sekolah itu terbuka buat orang-orang pribumi Hindia, sementara beberapa gurunya berasal dari Arab; kebanyakan di antara mereka telah terpengaruh oleh ideologi reformis-modernisnya 'Abduh.[75]

Dalam perkembangan lebih lanjut, orang-orang peranakan Arab yang berasal dari kelas (rendahan) bukan *sayyid*, karena mengalami konflik internal dengan kalangan *sayyid* (kalangan yang lebih atas), keluar dari *Djami'at Chair* dan mendirikan sebuah perhimpunan baru pada tahun 1915 yang bernama *Al-Irsyad* (*Al-Djami'at al-Islah wal-Irsjad*). Perhimpunan baru ini memperoleh dukungan para pedagang dari kalangan bukan-*sayyid*, dan figur paling penting dari perhimpunan ini ialah Syeikh Ahmad Soorkatti, seorang ulama kelahiran Sudan dan pengikut ajaran-ajaran 'Abduh. Dalam rangka memajukan pendidikan yang berhaluan reformisme-modernisme, madrasah Al-Irsyad menggunakan bahasa Melayu, Arab dan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar, dan terbuka bagi orang-orang pribumi Hindia. Cabang-cabangnya bertebaran di kota-kota lain, terutama di Jawa (Noer 1980: 68-75).

Segmen pribumi dari generasi pertama ulama reformis-modernis Hindia terutama terdiri dari mantan murid Achmad Khatib. Saat kembali pulang dari Timur Tengah, para *ulama-intelek* yang baru ini mulai mendirikan madrasah, majalah dan perhimpunan sebagai sarana untuk menanamkan dan menyebarluaskan ideologi dan proyek-proyek historis reformis-modernis.

Tokoh penting pertama dari generasi pertama ulama reformis-modernis (ulama-intelek) ialah Mohd. Tahir bin Djalaluddin (lahir tahun 1869). Setelah belajar di Mekah (selama 12 tahun) dan Kairo—di Al-Azhar (selama 4 tahun), serta dua tahun

mengajar di Mekah, dia kembali ke Hindia pada tahun 1899. Karena menentang sistem adat Minangkabau yang matrilineal, dia memutuskan untuk pindah ke Singapura, tempat dimana dia dan beberapa sejawat reformis-modernisnya mulai menerbitkan sebuah majalah baru di Malaya yang bernama *Al-Imam* (terbit pertama kali pada Juli 1906). Pendirian *Al-Imam* terinspirasi oleh *Al-Manar* (1898-1935), sebuah majalah reformis-modernis yang berpengaruh yang diterbitkan di Mesir oleh 'Abduh dan muridnya paling bersemangat, Mohd. Rashîd Ridhâ (1865-1935).[7] Pada tahun 1908, Djalaluddin membantu mendirikan *Madrasah al-Iqbal al-Islamiyyah* (sebuah sekolah reformis-modernis yang mengkombinasikan antara kurikulum Barat dengan pelajaran-pelajaran keagamaan), yang dikelola oleh seorang Mesir, Othman Effendi Rafat (Roff 1967: 60-66).

Karena Djalaluddin bertempat tinggal di Singapura, maka *ulama-intelek* pertama yang mempelopori sekolah Islam modern di Sumatra Barat ialah Abdullah Achmad (lahir tahun 1878). Setelah menjalani pendidikan di sekolah dasar bergaya Barat, dia menghabiskan waktu sekitar empat tahun di Mekah (1895-1899) dan kemudian melakukan kunjungan singkat ke Al-Azhar. Saat kembali ke Sumatra Barat pada tahun 1899, dia mulai memperkenalkan ideologi reformis-modernis kepada para murid di surau milik ayahnya di Padang Panjang. Beberapa tahun kemudian, dia pindah ke Padang dan mulai memberikan ceramah umum di masjid-masjid dan surau serta menjalin kontak dekat dengan para murid lokal dari sekolah-sekolah Pemerintah kolonial. Menyadari bahwa surau tradisional telah ketinggalan zaman sedang sekolah-sekolah milik pemerintah kolonial bersifat elitis, maka pada tahun 1909 dia memutuskan untuk mendirikan sebuah sekolah baru (*madrasah*)-nya sendiri, yang dinamai sekolah *Adabijah*.[77] Sekolah ini mulai memperkenalkan 'sistem

kelas berjenjang dan pengajaran dalam kelas'[78] serta mengajarkan pelajaran-pelajaran 'umum' secara berdampingan dengan pelajaran-pelajaran agama (Steenbrink 1994: 37-39). Sejak tahun 1915, sekolah itu menerima subsidi dari pihak pemerintah, dan namanya diubah menjadi *Hollandsch Maleishe School Adabijah* (*HIS Adabijah*) dan kepala sekolahnya dijabat oleh orang Belanda. Meskipun HIS ini merupakan HIS pertama di Minangkabau yang memasukkan pelajaran agama dalam kurikulumnya, kedekatan Abdullah Achmad dengan para pejabat Belanda menjadikan sekolah ini kehilangan statusnya sebagai pelopor gerakan reformisme-modernisme Islam (Noer 1980: 52; Junus 1960: 54).

Sekolah reformis-modernis paling berpengaruh di Sumatra Barat ialah sekolah *Thawalib* di bawah kepemimpinan Abdul Karim Amrullah (lahir tahun 1879), yang dikenal sebagai Hadji Rasul. Sekolah ini lahir dari sebuah surau tradisional, yaitu *Surau Jembatan Besi*, yang didirikan pada akhir abad ke-19. Setelah lebih dari tujuh tahun tinggal di Mekah, Hadji Rasul kembali pulang pada tahun 1906, dan menjadi dai keliling yang melakukan perjalanan melewati daerah-daerah antara Maninjau dan Padang Panjang. Dalam ceramah-ceramahnya, dia dengan tajam menyerang adat istiadat lokal dan pemuka adat karena mereka telah menyimpang dari doktrin agama yang benar. Setelah tahun 1912, dia mencurahkan diri untuk memperbaharui *Surau Jembatan Besi* dengan dukungan Abdullah Achmad. Kurikulum surau itu diubah dengan menekankan kepada pengajaran *ilmu alat* (yaitu bahasa Arab). Lebih dari itu, pada awal tahun 1916, diperkenalkan 'sistem kelas berjenjang dan pengajaran dalam ruang kelas' serta pelajaran-pelajaran umum, dan setelah tahun 1920, surau ini menjadi dikenal sebagai sekolah *Thawalib Sumatra*, yang berasosiasi dengan konfederasi

surau pembaharu di Sumatra Barat dengan *Surau Jembatan Besi* sebagai pusat percontohannya. Hadji Rasul melanjutkan aktivitas-aktivitas dakwahnya dengan berkeliling Malaya (1916) dan Jawa (1917). Di Jawa, dia menjalin kontak dengan para pemimpin Sarekat Islam dan Muhammadiyah. Saat pulang kembali ke Sumatra Barat, dia menjadi propagandis utama Muhammadiyah (Noer 1980: 44-55).

Masih di Sumatra Barat, usaha yang serupa dijalankan oleh Djalaluddin Thaib,[79] Zainuddin Labai al-Junusi[80] di Padang Panjang; M. Djamil Djambek[81] dan Ibrahim Musa,[82] dan Latif Sjakur[83] di Bukittinggi; M. Thaib Umar dan Mahmud Junus[84] di Batusangkar. Semua surau pembaharu ini membentuk sebuah jaringan luas madrasah yang sama-sama memiliki dasar ideologi reformisme-modernisme. Sebuah langkah lebih jauh dalam mengkonsolidasikan jaringan ini diambil pada tahun 1918 dengan didirikannya *Persatuan Guru-Guru Agama Islam* (PGAI) dan Zainuddin Labai al-Junusi menjadi ketuanya yang pertama. Pada awalnya, perhimpunan ini berupaya untuk mengakomodasi ulama konservatif-tradisional. Ternyata, ulama konservatif-tradisional malah meresponnya dengan mendirikan perhimpunan mereka sendiri, yaitu *Ittihadul Ulama*, yang dipimpin oleh Syeikh Sulaiman al-Rasuli (Junus 1960: 81-82).

Di Jawa, sebuah upaya awal kaum pribumi untuk memodernisasi sekolah tradisional Islam dimulai pada tahun 1906 ketika Pangeran Susuhunan Pakubuwana dari Jawa Tengah mendirikan sebuah pesantren model baru di Surakarta, yaitu *Mambaul Ulum*. Di pesantren ini, para siswa tidak saja belajar pelajaran-pelajaran 'agama', seperti membaca dan menghafal Qur'an- namun juga pelajaran-pelajaran 'umum' seperti astronomi, aritmetika dan logika (Steenbrink 1994: 35-36). Pesantren ini memberikan sebuah kontribusi yang sangat penting bagi pendidikan

ulama-intelek dan *intelek-ulama*. Tokoh-tokoh Islam terkemuka di kemudian hari, seperti Ahmad Baiquni (seorang ahli fisika terkenal Indonesia) dan Munawir Sjadzali (Menteri Agama, 1983-1993) pernah belajar di pesantren ini.

Pengembangan madrasah reformis-modernis secara lebih serius untuk kalangan orang pribumi di Jawa dipelopori oleh Achmad Dachlan (1868-1923).[85] Dia adalah seorang anak dari seorang *khatib*[86]di masjid Kesultanan Yogyakarta, yaitu Kjai Hadji Abubakar. Dia pernah tinggal di Mekah pertama kali dari tahun 1890 sampai dengan 1891 untuk memperdalam pengetahuan keagamaannya, terutama di bawah supervisi Achmad Khatib. Setelah pulang untuk sesaat, dia kemudian kembali ke Mekah pada tahun 1903 untuk tinggal selama sekitar dua tahun pada masa ketika ide-ide reformis-modernis 'Abduh memperoleh penerimaan yang populer di kalangan jaringan ulama internasional di *haramain*.[87]

Pada kepulangannya yang pertama, Dachlan mulai menimbulkan kegaduhan dalam komunitas Muslim lokal karena mengoreksi arah kiblat dari masjid Kesultanan Yogyakarta. Pada kepulangannya yang kedua, dia pertama-tama mendirikan sebuah madrasah percobaan dimana di dalamnya bahasa Arab menjadi bahasa pengantar pengajaran disertai penggunaan meja dan papan tulis. Dia kemudian menjadi anggota dari beberapa perhimpunan, termasuk *Djami'at Chair* dan *Budi Utomo*, yang memberi peluang padanya untuk memberikan ceramah-ceramah keagamaan. Lewat aktivitasnya di *Budi Utomo* ini, dia kemudian ditawari untuk memberikan ceramah-ceramah agama kepada para pelajar sekolah guru lokal dan para pelajar STOVIA di Magelang. Selanjutnya pada tahun 1911, dengan bantuan dari para pelajar dari sekolah guru, dia mendirikan sebuah sekolah dasar di halaman istana kesultanan Yogyakarta, dengan

menggunakan kurikulum yang mengajarkan pelajaran-pelajaran umum dan agama secara berdampingan (Nakamura 1976: 116; Darban 200:32-33). Usaha Dachlan mencapai puncaknya pada pendirian perhimpuan reformis-modernis yang terkemuka, yaitu Muhammadiyah, pada tahun 1912 dengan segenap jaringan madrasah, sekolah dan institusi-institusi (Islam) modern lainnya.

Semua perkembangan ini merepresentasikan proses formasi awal dari bentuk sekolah Islam baru, yang lebih populer disebut sebagai *madrasah,* di Hindia. Dalam banyak kasus, perintis awal dari madrasah ini memulai aktivitas-aktivitasnya di sekolah tradisional, hingga mereka mampu secara berangsur-angsur melakukan pembaharuan terhadap sekolah itu, atau malah mendirikan sebuah sekolah baru yang berdiri sendiri. Dengan mengadopsi metode-metode, kurikulum dan aparatus pendidikan Barat, kemunculan madrasah ini memperlihatkan adanya sebuah usaha baru dari ummat Islam untuk menghadapi tantangan-tantangan yang dimunculkan oleh sistem sekolah gaya Barat. Meskipun proses masuk ke sekolah-sekolah pemerintah telah menjadi lebih mudah setelah diterapkannya Politik Etis, namun jumlah sekolah-sekolah itu tak mencukupi untuk bisa mengakomodasi jumlah pelajar pribumi yang ingin belajar di sana. Pada saat yang sama, banyak kaum Muslim yang tetap enggan untuk masuk sekolah-sekolah sekuler. Maka, madrasah merupakan sebuah pendidikan alternatif bagi mereka yang tak bisa atau tak ingin masuk sekolah pemerintah (yang sekuler).

Dengan demikian, madrasah berada pada posisi antara di antara sekolah agama yang tradisional dengan sekolah modern yang sekuler. Berdirinya perhimpunan-perhimpunan reformis-modernis telah melahirkan jaringan madrasah yang mengajarkan pelajaran-pelajaran umum (seperti aritmatika, sejarah, sastra, geografi dan sebagainya) dan penerapan metode organisasi yang

modern (seperti jam pelajaran yang reguler, ujian, pemberian nilai, ijasah), memperkerjakan para guru 'orang biasa' (bukan ulama), dan bahkan memberikan pendidikan kepada para siswa perempuan. Dengan begitu, madrasah dijalankan selaras dengan proyek *kemadjoean*, namun pada saat yang bersamaan masih berakar pada cara pandang Islam. Clifford Geertz menjelaskan ini secara menarik (1965: 106-107):

> Sebuah sistem sekolah parokial yang kuat dan aktif (jika saya boleh menggunakan peristilahan Kristen Katolik buat kaum Muslim), dalam konteks sebuah negeri Islam dan apalagi dalam konteks Indonesia, bukanlah sebuah musuh, namun sekutu buat elit modern yang sekuler. Dikatakan sebagai sekutu bukan karena dia memajukan ideal-ideal dari sekularisme yang militan dan totalistik (ideal-ideal yang hanya dianut oleh minoritas kecil dari elit ini), namun karena sistem sekolah itu memungkinkan, dan bahkan dalam kenyataannya mendorong, tradisi keagamaan yang telah mapan—yang berakar kuat dalam benak penduduk—untuk bisa menghadapi dunia modern, bukan dengan jalan semata-mata menolak kemodernan ataupun menelannya mentah-mentah, namun dengan menjadi bagian dari kemodernan itu.

Kemunculan madrasah merepresentasikan suatu trayek sejarah Islam yang baru. Madrasah merupakan perwujudan dari rencana kaum reformis-modernis untuk memulihkan dan meremajakan kembali masyarakat Islam. Karena kampanyenya untuk mereformasi masyarakat Muslim melalui jalan kembali kepada sumber asli Islam, sekolah ini merepresentasikan ide-ide reformisme Islam. Karena adopsinya terhadap pendekatan-pendekatan dan instrumen-instrumen modern, seperti rasionalisme modern, kurikulum pendidikan Barat, dan aparatus modern, sekolah ini

merepresentasikan id-ide modernisme Islam. Karena pengajarannya yang memasukkan pengetahuan agama maupun pengetahuan saintifik modern, madrasah berfungsi sebagai ladang persemaian utama bagi pembentukan '*ulama-intelek*' yang akan menjadi pasangan utama bagi inteligensia dalam mengarahkan masyarakat Hindia mengarungi jalan *kemadjoean*.

Praktik-Praktik Diskursif dan Terciptanya Identitas Kolektif

Inteligensia sebagai sebuah strata *(stratum)* sosial tersendiri lebih dari sekedar sekelompok orang yang berbagi kriteria pendidikan dan pekerjaan yang sama. Yang lebih penting lagi, inteligensia juga berbagi kepentingan-kepentingan, sifat-sifat dan identitas-identitas tertentu yang sama (Gella 1976: 13). Namun kesamaan ini tidak terjadi begitu saja, melainkan terbentuk terutama lewat praktik-praktik diskursif.

'Diskursus', menurut Sara Mills (1997: 15), 'menstrukturkan pemaknaan kita atas dunia dan konsepsi kita atas identitas kita'. Seperti yang ditunjukkan secara mengesankan oleh Michel Foucault dalam *Archaeology of Knowledge* (1972), wacana atau diskursus *(discourse)* bukan saja merefleksikan atau merepresentasikan entitas-entitas dan relasi-relasi sosial, namun juga mengkonstruksikan atau membentuk hal itu. Seorang ahli teori wacana yang terkemuka, Norman Fairclough, telah mengidentifikasi tiga aspek kemampuan konstruktif dari wacana (1999: 64-65): ia memberi kontribusi terhadap pembentukan identitas-identitas sosial (aspek identitas), pembentukan relasi sosial (aspek relasional), dan pembentukan sistem-sistem pengetahuan dan kepercayaan (aspek ideasional). Karena efek konstruktifnya, pertarungan ideologis merupakan esensi dari

manifestasi *wacana*. Sebagai situs dari kontestasi makna secara konstan, 'wacana', menurut Michel Pêcheux, 'memperlihatkan efek-efek pertarungan ideologis dalam fungsi bahasa, dan sebaliknya, memperlihatkan eksistensi materialitas linguistik dalam ideologi' (dikutip dalam Fairclough 1999: 30).

Praktik-praktik diskursif dari generasi pertama inteligensia Hindia pada mulanya merupakan wahana untuk mengekspresikan kepentingan-diri dan aktualisasi-diri dari strata masyarakat Hindia yang terdidik secara baru. Keberhasilan pendidikan modern telah meningkatkan ekspektasi-ekspekstasi mereka. Pada awalnya, ekspekstasi-ekspektasi itu terpusat di seputar persoalan *kemadjoean*.

Praktik-Praktik Diskursif Selama Masa Liberal

Pada akhir abad ke-19, dampak dari pendidikan Liberal terhadap lahirnya elit baru Hindia tampak nyata. Para lulusan dari sekolah-sekolah misi, sekolah-sekolah publik untuk kaum Pribumi dan orang Eropa, dan terutama sekolah-sekolah kejuruan, telah menghasilkan prototip dari *homines novi* yang membentuk pegawai negeri sipil dan inteligensia abad ke-20. Meskipun para lulusan sekolah-sekolah kejuruan banyak yang bukan berasal dari keluarga *priyayi* tinggi, naiknya mereka menjadi pegawai pemerintahan kolonial memberinya semacam aura *priyayi* (priyayi baru) tersendiri di mata masyarakat Hindia. Bagi mereka yang telah memiliki status priyayi, dengan kualifikasi-kualifikasi baru yang dimilikinya, posisi mereka dalam kelompok priyayi diperkuat. Namun, bagi beberapa di antara mereka, sosok priyayi lama tak lagi menarik karena sebagai profesional baru, mereka lebih terobsesi dengan prestise personal dan sosial yang berkaitan

dengan peran-peran baru yang mereka jalani dalam birokrasi (kolonial) modern (Van Niel 1970: 29).

Bagi embrio inteligensia ini, bergerak dari pinggir dunia kolonial dan feodal menuju pusaran mesin birokrasi modern, menempati peran-peran baru ini berarti merubah dunia kehidupan mereka. Bangku pendidikan tampaknya telah membawa mereka ke dalam proses 'belajar tak langsung' (*vicarious learning*) yang menghasilkan kekuatan refleksi-diri untuk menilai sampai seberapa jauh mereka telah melangkah maju jika dibandingkan dengan capaian ' pihak-pihak lain' (*others*). Apa yang tampaknya menjadi ukuran mutakhir dari prestasi manusia pada masa itu ialah teknik-teknik modern serta perusahaan-perusahaan industri baru, yang masuk ke Hindia sebagai dampak ikutan dari ekonomi Liberal. Hal ini dicontohkan oleh introduksi sistem-sistem komunikasi yang lebih canggih dan inovatif, seperti teknologi perkapalan yang baru, jalur rel kereta api, telepon, telegraf, kantor pos, industri percetakan dan koran. Introduksi sistem komunikasi modern ini seiring dengan pertumbuhan pusat-pusat kota dan super-kultur metropolitan *(metropolitan super-culture)* yang ditandai dengan ekspansi-ekspansi dunia industri, bank, perluasan bidang-bidang jasa, dan gudang-gudang yang berisikan barang-barang impor dari pusat-pusat dunia kapitalis di Eropa (Adam 1995: 79; Shiraishi 1990: 27; Geertz 1963).

Berhadapan dengan fenomena modern yang mengagumkan itu, gugus *homines novi* itu merasa sangat takjub dan menganggapnya sebagai simbol-simbol *kemadjoean* yang ingin mereka capai. Dalam gerak kemajuan ini, prestasi yang dicapai oleh 'pihak-pihak lain' (*the others*) sungguh seperti tak dapat disaingi. Orang-orang Eropa sebagai pemilik perkebunan yang kaya serta kaum borjuis baru yang bermunculan di pusat-pusat kota tentu telah terekspos secara baik terhadap pendidikan

modern, media baru, properti-properti mewah, kereta-kereta kuda, dan klub-klub sosial 'beradab'. Bahkan orang-orang keturunan Cina, karena kekayaannya yang berlebih yang diperolehnya sebagai perantara dalam transaksi-transaksi komersial serta kekuatan dominannya dalam perdagangan eceran dan juga eksposurnya terhadap sekolah-sekolah misionaris, juga mengikuti jalur kemajuan yang sama. Ini ditunjukkan dengan prestasi mereka yang luar biasa dalam bidang penerbitan, pendidikan dan perhimpunan.

Di bawah kondisi-kondisi historis semacam itu, persoalan tentang bagaimana mengejar *kemadjoean* menjadi *wacana* yang dominan di kalangan bibit inteligensia yang baru muncul ini. Bagi mereka, *kemadjoean* mengekspresikan suatu kehendak untuk mencapai status sosial yang ideal, baik sebagai individu maupun komunitas imajiner, yang meliputi banyak hal: kemajuan pendidikan, modernisasi (yang secara luas diasosiasikan dengan Westernisasi), kehormatan, dan keberhasilan dalam hidup. Sebagai tanda dari besarnya obsesi mereka dengan *kemadjoean*, kata-kata Belanda, yang merupakan ikon dari kemajuan itu sendiri, makin sering dipergunakan dalam percakapan sehari-hari di kalangan *homines novi*. Maka, meminjam penjelasan Shiraishi (1990: 27), 'kata-kata yang bermakna kemajuan—seperti *vooruitgang* (kemajuan), *opheffing* (peningkatan), *ontwikkeling* (pengembangan), dan *opvoeding* (pembelajaran)—menghiasi perbincangan sehari-hari bersama-sama dengan kata-kata *bevordering van welvaart*' (promosi kesejahteraan). Penting dicatat bahwa meluasnya *wacana* mengenai *kemadjoean* ini dimungkinkan oleh kemunculan ruang publik modern yang masih bersifat embrionik dalam bentuk pers berbahasa lokal *(vernacular press)* yang dimiliki orang asing serta klub-klub sosial yang terinspirasi Barat.

Bagi mereka yang bergelut dengan gagasan *kemadjoean*, luapan aspirasi mereka itu mencerminkan adanya jurang antara meningkatnya ekspektasi akan peninggian harga-diri mereka dengan rintangan-rintangan nyata yang mereka hadapi. Rintangan utama yang mereka rasakan, seperti tercermin dalam pers vernakular, ialah ketidakseimbangan antara keinginan untuk bersekolah dengan kurangnya sekolah. Fakta bahwa hingga tahun 1882, hanya ada sekitar 300 sekolah di Jawa dan tak lebih dari 400 di provinsi-provinsi yang lain dengan jumlah siswanya tak lebih dari 40.000 (Furnivall 1940: 220) menimbulkan tuntutan agar pemerintah berbuat sesuatu.

Sejumlah surat dari para pembaca pribumi yang dikirimkan ke pers mengeluhkan bahwa pihak pemerintah tidak cukup menyediakan kesempatan bagi anak-anak pribumi. Selain itu, pers juga sering memuat persoalan-persoalan mengenai buruknya kondisi-kondisi dari makanan, kesehatan dan kemampuan para murid di sekolah mereka. Pelopor dari kritik ini berasal dari kalangan para lulusan sekolah pendidikan guru pribumi. Kritik mereka diungkapkan terutama dalam majalah-majalah pendidikan yang terbit sebagai respons atas semakin meningkatnya tuntutan akan pendidikan pribumi, seperti *Soeloeh Pengadjar* di Probolinggo (yang pertama kali terbit pada tahun 1887) dan *Taman Pengadjar* di Semarang (terbit sekitar tahun 1899-1914). Majalah-majalah itu memainkan peran yang signifikan dalam mengartikulasikan aspirasi-aspirasi guru pribumi bagi penghapusan diskriminasi dalam persyaratan pendidikan, peningkatan pengajaran bahasa Belanda di sekolah-sekolah pendidikan guru pribumi dan pengajaran bahasa Belanda bagi semua anak pribumi.

Selain mengeritik kebijakan pemerintah, liputan pers vernakular juga mencerminkan adanya ketegangan dan krisis terselubung pada fase persiapan pembentukan inteligensia baru. Inteligensia

yang sedang muncul—yang terdidik dalam sistem pendidikan Barat, tinggal di kota-kota besar, memakai (sempilan) bahasa Belanda dalam percakapan sehari-hari dan mengadopsi gaya hidup Barat—cenderung merasa tidak merasa cocok lagi dengan *habitus* dari para bangsawan yang lebih tua. Dalam pada itu, di mata para bangsawan tua sendiri, para profesional itu tak lebih dari para pendatang baru yang tengah mencari pengakuan dan penerimaaan dari kalangan tradisional yang lebih mapan. Karena itu, mereka diharapkan untuk mengadopsi gaya hidup dan tata hierarki dari priyayi feodal, termasuk menunjukkan sikap hormatnya kepada para priyayi yang lebih tua dan yang lebih tinggi kedudukannya (Kartodirdjo 1991: 341-342). Selain itu, karena kualifikasi-kualifikasi pendidikan dari inteligensia baru itu lebih unggul dibandingkan dengan para bangsawan tradisional, pihak administrasi Eropa sering cenderung berhubungan secara langsung dengan mereka dengan melangkahi hirarki dan prosedur-prosedur tradisional (Van Niel 1970: 29).

Semua ini membawa ketegangan dalam hubungan antara para bangsawan lama dengan para profesional baru. *Selompret Melajoe* No. 143-155 (30 November-28 Desember 1899), misalnya, memuat keluhan-keluhan dari Bupati Demak, Raden Mas Adipati Ario Hadi Ningrat, yang meminta pihak pemerintah untuk memprioritaskan kemajuan pendidikan bagi anak-anak Bupati dan mengingatkan pihak pemerintah bahwa belum saatnya untuk mengangkat mereka yang bukan dari keturunan priyayi tinggi untuk menduduki posisi-posisi birokrasi yang tinggi. Di sisi lain, majalah *Taman Pengadjar* No. 4 (15 Oktober 1899) memuat sebuah artikel dimana embrio inteligensia mengkritik apa yang mereka pandang sebagai tindakan yang memalukan seperti dalam keharusan untuk membungkukkan badan kepada para priyayi tinggi.[88]

Inteligensia yang sedang tumbuh itu juga sesungguhnya sama sekali tidak monolitik dan monofonik *(monophonic,* satu suara*).* Meski kebanyakan dari mereka berasal dari lingkungan priyayi, terdapat ketegangan terselubung antara mereka yang berasal dari priyayi rendahan dengan mereka yang berasal dari priyayi tinggi. Anak-anak dari kalangan priyayi rendahan yang tidak bisa mencapai posisi yang tinggi dalam hirarki status tradisional pada kenyatannya tak juga bisa mencapai status yang layak dalam struktur birokrasi modern. Sementara kebanyakan anak-anak priyayi tinggi lebih suka mendaftarkan diri ke sekolah pangreh praja (Sekolah Radja, *Chief School*) karena bisa menjamin karier yang lebih aman serta status sosial dan gaji yang lebih baik, anak-anak priyayi rendah hanya bisa memilih masuk sekolah-sekolah kejuruan, yang biasannya dianggap rendah oleh anak-anak priyayi tinggi karena kurang menjajikan prestise dan gaji. Kalangan priyayi yang lebih rendah merasa tidak puas dengan sistem dualitas ini, dan mengkritik hal itu secara terbuka di media massa yang ada pada masa itu.[89] Ini berarti bahwa ketidakserasian hubungan antara antara inteligensia yang tengah tumbuh dengan kalangan priyayi lama berhimpitan dengan friksi-friksi internal dalam lingkaran embrio inteligensia.

Sampai akhir abad ke-19, peran para guru dalam mempromosikan wacana *kemadjoean* sangatlah menonjol, setidaknya karena dua alasan. Pertama, profesi guru hingga masa ini menghimpun porsi terbesar dari orang-orang pribumi berpendidikan terbaik, dan sebagai para pendidik, mereka merupakan pihak yang paling merasa terpanggil untuk mengemban misi suci untuk mencerahkan saudara-saudara sebangsanya. Kedua, fakta bahwa profesi guru kurang dihargai jika dibandingkan dengan posisi-posisi administratif mungkin telah menstimulasi mereka untuk menjadi artikulator dari konsep ‘*kemadjoean*’

dalam rangka menjadikannya sebagai tolok ukur baru dalam menentukan privilese sosial. Peran yang menonjol dari para guru ini menunjukkan bahwa 'intelektual organik'[90] dari bibit inteligensia pada akhir abad ke-19 ini terutama berasal dari lingkaran-lingkaran para guru.

Namun, patut dicatat bahwa sampai akhir abad itu, strata inteligensia yang masih embrionik ini masih belum membentuk sebuah entitas kolektif tersendiri. Kehadirannya masih tersembunyi di bawah bayangan pekat aristokrasi lama. Bukan hanya karena jumlah mereka masih terbatas, namun juga karena mereka belum lagi menemukan sebuah 'kode' khusus untuk merepresentasikan suatu identitas kolektif yang bisa menyatukan bibit-bibit inteligensia dari beragam sektor ini ke dalam suatu komunitas tertentu. Faktor inilah, bersama dengan terbatasnya mobilitas sosial dan jumlah sirkulasi media massa, membuat suara-suara dan gerakan-gerakan *kemadjoean* memiliki pengaruh yang sempit dan lokal. Namun, semua ini hanya merupakan situasi sementara yang masih bisa berubah di masa depan yang akan segera tiba.

Praktik-Praktik Diskursif pada Masa Awal Politik Etis

Ide *kemadjoean*, yang menjadi sebuah tolok ukur baru bagi privelese sosial, relasi-relasi sosial dan sistem ideasional di kalangan elit Hindia pada era Liberal akhir abad ke-19, terus menjadi wacana dominan di kalangan komunitas inteligensia yang baru terbentuk pada awal abad ke-20. Dimensi sinkronik dari wacana ini terletak pada penekanannya terhadap pelembagaan secara organik dari ide *kemadjoean* tersebut.

Karena sekolah-sekolah kejuruan publik masih tetap menjadi agen utama dalam melahirkan orang-orang pribumi Hindia

yang berpendidikan tinggi, maka tokoh-tokoh utama dari *wacana kemadjoean* sebagian besar masih berasal dari sekolah-sekolah kejuruan ini. Para 'intelektual organik' terkemuka dari periode ini didominasi oleh mereka yang berlatar pelajar dan bekas pelajar STOVIA. Dengan lama pendidikan sembilan tahun, STOVIA merupakan level pendidikan tertinggi yang ada di Hindia hingga dua dekade pertama abad ke-20. Situasi ini memberikan modal kultural bagi para pelajar dan mantan pelajar sekolah ini untuk mengambil alih kepemimpinan inteligensia baru yang sebelumnya dipegang oleh para guru. Tokoh-tokoh terkemuka dari kalangan mantan pelajar *Dokter Djawa*/STOVIA dalam dekade pertama abad ke-20 adalah Wahidin Sudiro Husodo, Abdul Rivai, Tirto Adhi Surjo, Tjipto Mangunkusumo dan Suwardi Surjaningrat.

Terobsesi dengan ide *kemadjoean*, ekspektasi-ekspektasi inteligensia ini akan peningkatan status sosialnya pada kenyataan mulai tersandung dalam suatu antrian panjang yang memaksa mereka untuk menghadapi kenyataan pahit. Meskipun terdapat fakta bahwa jumlah lulusan lembaga pendidikan masih terbatas, tak ada jaminan bahwa mereka akan secara otomatis diangkat sebagai pegawai birokrasi. Sejak tahun-tahun awal dekade pertama abad ke-20, kelambanan dari dualitas administrasi pemerintahan dalam merespons perkembangan-perkembangan sosia-ekonomi di Hindia, terutama dalam penyerapan keluaran lembaga-lembaga pendidikan, menghasilkan suatu daftar tunggu yang panjang dari para kandidat yang memenuhi syarat untuk masuk ke pos-pos yang diinginkan (Furnivall 1940: 252).

Situasi ini bahkan lebih mengecewakan lagi bagi para lulusan STOVIA. Meski telah mencapai level pendidikan yang tertinggi, prestise sosial dan imbalan ekonomis yang diterima oleh para lulusan STOVIA masih tidak setinggi yang mereka harapkan.

Mereka merupakan korban pertama dari *kemadjoean*-nya sendiri karena sistem meritokrasi (penghargaan atas dasar prestasi) tidak bisa diterapkan semestinya dalam konteks kebijakan-kebijakan kolonial yang diskriminatif.

Dalam limabelas tahun pertama abad ke-20, STOVIA telah menghasilkan 135 lulusan (Van Niel 1970: 52). Angka ini akan menjadi lebih besar lagi jika dimasukkan pula lulusan dari bekas sekolah *Dokter-Djawa*. Berdasarkan pada data dari *Jaarlijks Verslag School tot Opleiding Van Inlandse Artsen 1904-1905*, pendaftar dan lulusan dari sekolah *Dokter-Djawa*/STOVIA selama tahun 1875-1904 masing-masing adalah 743 dan 160 siswa. Untuk memahami apa arti dari angka tersebut, marilah kita memperhatikan latar sosial dari orang tua siswa-siswa tersebut. Dari total pendaftar sebesar 743, 146 orang berasal dari keluarga priyayi dan keluarga kaya,[91] 278 berasal dari keluarga priyayi rendahan dan keluarga berpendapatan menengah, dan 319 berasal dari kelas rendahan. Sementara dari total lulusan sebesar 160, 41 orang berasal dari keluarga priyayi tinggi dan keluarga kaya, 64 dari keluarga priyayi rendahan dan keluarga yang berpendapatan menengah, serta 55 dari kelas rendahan (Penders 1977: 218-219). Jadi, sebagian besar mereka yang belajar dan lulus dari sekolah *Dokter-Djawa/STOVIA* berasal dari keluarga priyayi rendahan dan kelas bawah. Ini menunjukkan bahwa, paling tidak hingga tahun-tahun awal abad ke-20, sekolah *Dokter-Djawa/STOVIA* masih tak bisa dikategorisasikan sebagai *standenschool* (sekolah status) bagi kelompok sosial yang paling terpandang. Hal ini terjadi karena profesi menjadi vaksinator atau paling banter '*Dokter-Djawa*' tak pernah dianggap sebagai sesuatu yang prestisius.

Lebih buruk lagi, di sekolah *Dokter-Djawa/STOVIA*, rasa inferioritas dipertahankan dengan jalan mewajibkan para siswa

yang bukan beragama Kristen untuk memakai pakaian tradisional. Perendahan status mereka juga tercermin dari cara mereka disapa oleh staf sekolah. Mereka tidak dipanggil dengan *leerling* (murid, yang dipakai di sekolah-sekolah rendah) atau *studenten* (mahasiswa, yang dipakai pada level universitas), namun dengan kata Prancis, *élève*, yang berkonotasi sebuah level antara murid dan mahasiswa. Bahkan, status dan perlakuan yang berbeda juga terjadi di antara *élève* sendiri. Dalam upacara-uacara sekolah, hanya *élève* senior yang diperbolehkan memberikan sambutan dalam bahasa Belanda, sementara yang junior harus menggunakan bahasa Melayu atau bahasa daerah lainnya (Toer 1985: 21).

Setelah menyelesaikan sekolah, para lulusan STOVIA—apalagi lulusan sekolah *Dokter-Djawa* (STOVIA sebelum tahun 1900)—tak pernah bisa mendapatkan imbalan sosio-ekonomi seperti yang mereka harapkan. Hingga awal abad ke-20, posisi *Dokter-Djawa* di pemerintahan dianggap sama dengan posisi *mantri*. Peran utama mereka sebagai vaksinator tidak menumbuhkan rasa hormat seperti halnya para lulusan OSVIA yang bekerja di pos-pos administrasi pribumi. Lebih dari itu, gaji yang diperoleh oleh para lulusan STOVIA setelah belajar selama sembilan tahun pada umumnya hanya sepertiga dari gaji yang diperoleh oleh para lulusan OSVIA yang lama studinya hanya lima tahun.

Rasa iri antar-kelompok itu diperparah oleh kebijakan pemerintah setelah tahun 1900 yang memberikan lebih banyak kesempatan bagi priyayi rendahan untuk belajar di OSVIA. Dengan adanya kemudahan ini, hak istimewa dari anak-anak priyayi tinggi terancam. Hal ini meningkatkan rasa tidak suka dari anak-anak kalangan atas terhadap anak-anak dari kalangan rendahan.

Arus utama inteligensia dari kalangan priyayi tinggi cenderung

mempertahankan hubungan baik dengan aristokrasi tua. Meski demikian, selalu saja ada pengecualian, terutama bagi mereka yang tidak diterima dengan baik oleh, atau yang tidak lagi merasa cocok dengan, lingkungan bangsawan. Orang-orang yang 'menyimpang' *(deviants)* dari arus utama seperti ini bersama dengan mereka yang lahir dari keluarga rendahan sebagai korban diskriminasi adalah mereka yang memiliki kecenderungan kuat untuk menjadi apa yang dikarakterisasikan oleh penulis roman-sejarah paling terkemuka Indonesia, Pramoedya Ananta Toer, sebagai tipe manusia 'Minke' yang terperangkap dalam situasi limbung *(limbo)*.[92] Orang-orang dengan tipe seperti ini cenderung mengambil posisi '*mimicry*' yang mengandung kemungkinan olok-olok *(mockery)* dan sekaligus ancaman *(menace)*.[93] Menghayati ide-ide dan nilai-nilai Barat lewat proses pendidikan dan media massa, namun frustasi oleh adanya praktik-praktik kolonial yang diskriminatif, beberapa inteligensia yang progresif terdorong untuk merobohkan 'rumah' kolonial dengan menggunakan senjata kolonial itu sendiri. Di sisi lain, karena merasa direndahkan oleh otoritas tradisional yang mapan, mereka memiliki kecenderungan kuat untuk menolak hirarki feodal.

Perasaan terampas dan terhina ini diperparah dengan terjadinya krisis ekonomi global pada tahun 1903 yang memiliki efek destruktif yang parah bagi kondisi-kondisi buruh di Hindia. Ketidakpuasan sosial-ekonomi dari inteligensia ini menemukan dorongannya untuk melakukan aksi historis setelah kedatangan gelombang '*Aziatisch Reveil*' (Kebangkitan Kembali Asia) yang disimbolkan oleh kemenangan Jepang atas Rusia pada tahun 1905, 'Revolusi Turki Muda' pada tahun 1908 dan gerakan-gerakan pembebasan dan nasionalis lainnya di Asia (Blumberger 1931: 12).

Untuk mengartikulasikan ketidakpuasan dan ideal-ideal mereka secara lebih baik, inteligensia dari kalangan rendahan dan mereka yang tidak lagi cocok dengan lingkungan bangsawan mengarahkan perhatiannya kepada pembentukan identitas dan komunitas baru inteligensia. Para intelektual organik dari strata inteligensia ini percaya bahwa ide kemajuan haruslah ditanam di atas basis sosial yang berbeda. Basis sosial ini harus terbentuk dari mereka yang memiliki 'modal kultural' seperti kualifikasi-kualifikasi pendidikan, keterampilan-keterampilan teknis dan bahasa.

Dalam usahanya ini, para intelektual dari inteligensia baru terdorong untuk menemukan sebuah batas spasial imajiner antara diri mereka dengan aristokrasi tua dengan cara mengkonstruksi penanda-penanda khusus bagi para anggota dari kedua kelompok tersebut. Sebutan bagi para anggota bangsawan 'tua' ialah '*bangsawan oesoel*' dan bagi para anggota bangsawan 'muda' ialah '*bangsawan pikiran*'. Diperkenalkan oleh seorang lulusan sekolah *Dokter-Djawa*, Abdul Rivai (anak dari seorang guru pribumi), sebagai salah seorang editor majalah *Bintang Hindia*,[94] istilah'*bangsawan pikiran*' itu segera digemakan oleh para jurnalis Hindia lainnya dan kemudian menjadi slogan di kalangan generasi pertama inteligensia yang berasosiasi dengan gerakan *kemadjoean*.[95] Dalam terbitan pertama majalah itu pada tahun 1902, Rivai menulis sebuah artikel mengenai '*bangsawan pikiran*' yang di dalamnya, setelah mengidentifikasi dua macam bangsawan yang ada dalam masyarakat Eropa, yaitu '*bangsawan oesoel*' dan '*bangsawan pikiran*', dia kemudian menyatakan:

> Tak perlu memperpanjang perbincangan kita mengenai 'bangsawan oesoel' karena kemunculannya memang telah ditakdirkan. Jika nenek moyang kita terlahir sebagai bangsawan, kita pun bisa

> disebut sebagai bangsawan bahkan meskipun pengetahuan dan prestasi kita tak ubahnya seperti pepatah *'katak dalam tempoeroeng'*... Saat ini, prestasi dan pengetahuan-lah yang akan menentukan posisi seseorang. Inilah situasi yang melahirkan munculnya *'bangsawan pikiran'*.96

Begitu inteligensia baru ini menemukan sebuah nama khusus, hal ini menciptakan sebuah 'kode', suatu pola untuk menandai perbedaan-perbedaan, dan sebuah peta yang memberi sang aktor sebuah arah dan petunjuk mengenai apa yang diharapkan dan apa yang harus dilakukan. Meskipun kode-kode semacam itu hanya menawarkan suatu simplikasi secara semena-mena atas sebuah situasi, namun realitas dan pergulatan sosial tak akan bisa dijelaskan dan dipahami tanpa kode-kode itu. Hanya lewat keberadaan rujukan-rujukan *(referents)* sosial itulah, proses, tindakan dan komunikasi bisa dipahami. Seperti yang ditegaskan oleh seorang sosiolog Jerman, Bernhard Giesen: 'Kode-kode klasifikasi sosial merupakan elemen inti dalam konstruksi tentang kebersamaan dan perbedaan, identitas kolektif dan diferensiasi. Tak ada batas yang bisa memiliki substansi tanpa kode-kode' (Giesen 1998: 13).

Berdasarkan pada penciptaan kode '*bangsawan pikiran*' itu, sebuah konstruksi ikutan dibuat untuk mempertautkan kode '*bangsawan pikiran*' itu dengan suatu komunitas imajiner dan identitas kolektif yang baru. Sementara para anggota dari '*oesoel*' diasosiasikan dengan komunitas '*kaoem toea*' atau '*kaoem koeno*', para penganjur '*pikiran*' dipertautkan dengan komunitas '*kaoem moeda*'. Istilah yang terakhir ini juga diperkenalkan oleh Abdul Rivai dalam *Bintang Hindia*. Dalam majalah *Bintang Hindia* Volume No. 14 (1905: 159), Abdul Rivai mendefinisikan '*kaoem moeda*' sebagai 'semua orang Hindia [muda atau tua]

yang tak lagi berkeinginan untuk mengikuti *atoeran koeno*, namun sebaliknya bersemangat untuk mencapai rasa percaya diri melalui pengetahuan dan *ilmoe*'.[97]

Istilah *kaoem moeda* segera digunakan secara luas terutama dalam liputan media massa dan dalam wacana dari '*bangsawan pikiran*' yang baru lahir itu. Istilah *kaoem moeda* merepresentasikan sebuah entitas kolektif dari mereka yang berbagi suatu titik kebersamaan *(common denominator)* dalam ambisi mereka untuk memperbaharui masyarakat Hindia melalui jalur *kemadjoean*.

Dalam mengekspresikan kebersamaan mereka, para eksponen *kaoem moeda* itu sama sekali tidak homogen. Karena berasal dari beragam asal sosial dan posisi subjek *(subject positions)* yang berbeda-beda dalam masyarakat Hindia yang plural, para anggota dari *kaoem moeda* memperlihatkan adanya fragmentasi internal. Fragmentasi internal ini diakibatban dari adanya perbedaan-perbedaan dalam latar pendidikan dan pekerjaan dalam strata inteligensia dan juga dari adanya interaksi antara aspek pendidikan dan pekerjaan ini dengan kategori-kategori kelompok-status *(status groups)* lainnya, seperti agama, etnisitas dan garis keturunan. Namun, pendorong dan pengekal dari adanya fragmentasi internal ini adalah kebijakan kolonial yang diskriminatif dan segregatif.

Situasi-situasi diskriminatif dan segregatif ini seringkali menempatkan inteligensia dalam posisi ambigu antara memandang ke depan dan menengok ke belakang, serta antara kemandirian dan ketergantungan. Dalam situasi-situasi semacam itu, upaya untuk menciptakan sebuah inteligensia yang berorientasi *kemadjoean* di sepanjang nilai-nilai dan prinsip-prinsip sekuler Barat seringkali justru melahirkan antitetisnya begitu para

anggota dari inteligensia ini menemukan jalan kembali ke jangkar identitasnya. Maka dari itu, bersamaan dengan kehadiran '*kaoem moeda*' yang berorientasi sekuler', muncul pula '*kaoem moeda* yang berorientasi adat' dan '*kaoem moeda* yang berorientasi Islam'. Mereka berbeda satu sama lain dalam segi fondasi kultural dan ekonomi sebagai basis kemajuan. Basis kultural dari '*kaoem moeda*-berorientasi-sekuler' adalah nilai-nilai Barat yang sekuler, sementara basis ekonominya bertumpu pada birokrasi pemerintahan kolonial dan sektor ekonomi Barat. Basis kultural dari '*kaoem moeda*-berorientasi-adat' adalah adat istiadat lokal dan sinkretisme, sementara basis ekonominya bertumpu pada dukungan bangsawan lama dan birokrasi pemerintahan kolonial. Basis kultural '*kaoem moeda*-berorientasi-Islam' adalah reformisme-modernisme Islam, sementara basis ekonominya bertumpu pada borjuis kecil *(petty bourgeoisie)* Muslim. Singkatnya, *kaoem moeda* merupakan sebuah perwujudan kolektif dari prinsip 'bersatu dalam perbedaan' dan 'berbeda dalam persatuan'. Dengan demikian, istilah *kaoem moeda* merupakan suatu ekspresi kolektif dari 'suatu kesamaan identitas dalam perbedaan' *(identity in difference)* dan 'keberagaman dalam kebersamaan identitas' *(difference in identity)*.

Terciptanya Ruang Publik Modern di Hindia

Fakta bahwa praktik-praktik diskursif dan konstruksi simbolik yang ada berlangsung dalam media massa dan klub-klub sosial menunjukkan bahwa pembentukan '*bangsawan pikiran*' dan terbangunnya identitas kolektif dari '*kaoem moeda*' dimungkinkan karena adanya ruang publik. Istilah 'ruang publik' (*public sphere*) sendiri berarti sebuah domain kehidupan sosial 'dimana di dalamnya opini publik bisa terbentuk' (Habermas 2000: 288).

Dalam konteks Eropa abad ke-17 dan ke-18, ruang publik ini terpusat di seputar wacana kritis mengenai karya-karya sastra *(literary works)* dari keluarga borjuis yang berorientasi khalayak dalam institusi-institusi sosial yang baru terbentuk di wilayah publik: seperti klub-klub, jurnal-jurnal, majalah-majalah, kafe-kafe, salon-salon, dan ruang-ruang besar lantai atas (*cenacles)*. Ruang publik semacam ini merupakan sebuah tempat pertemuan bagi lingkaran-lingkaran intelektual dari masyarakat (merkantil) Eropa yang terurbankan. Di ruang-ruang seperti itu individu-individu berkumpul 'untuk melangsungkan perbincangan secara bebas dan sederajat dalam sebuah *wacana* yang rasional, yang mempertatukan mereka ke dalam suatu badan yang kohesif, sehingga pertimbangan-pertimbangan yang mereka munculkan dalam *wacana* tersebut mungkin sekali membentuk suatu kekuatan politik' (Eagleton 1997: 9).

Bibit-bibit kelahiran ruang publik modern di Hindia dimungkinkan oleh dampak ikutan dari penerapan ekonomi Liberal pada paruh akhir abad ke-19, yang bertanggungjawab dalam mendorong pendirian pers-pers vernakular (berbahasa lokal) serta dalam penyebarluasan klub-klub sosial bergaya Eropa. Lewat proses pendidikan dan *mimicry* dan dengan cara membaca pers vernakular yang didirikan oleh orang Eropa dan kemudian juga oleh orang keturunan Cina, serta dengan membentuk perhimpunan-perhimpunan, inteligensia pribumi pada akhirnya bisa menciptakan ruang publiknya sendiri.

Proses terbentuknya ruang publik bagi kaum pribumi Hindia ini agak berbeda dari proses yang terjadi di Eropa. Dalam konteks Eropa Barat, kemunculan ruang publik ini merupakan bagian integral dari kemunculan kelas borjuis berbasis uang *(moneyed bourgeois class)*, sehingga karena itulah disebut sebagai 'ruang publik (kaum) borjuis' *(bourgeois public sphere)*. Sementara

itu, ruang publik di Hindia tumbuh dari aktivitas-aktivitas yang dijalankan oleh inteligensia sebagai sebuah strata baru dalam masyarakat Hindia. Karenanya, lebih tepat jika menyebutnya sebagai 'ruang publik inteligensia'. Lebih lanjut, karena inteligensia ini tak pernah menjadi sebuah strata sosial yang kohesif, maka ruang publik Hindia cenderung lebih terfragmentasi.

Dalam upaya menganalisis perkembangan institusi-institusi dan kolektivitas-kolektivitas sosial dari ruang publik ini, penting kiranya untuk mempertibangkan teori 'proses politik' (*political process*) dan gerakan-gerakan sosial *(social movements)*. Fokus sentral dari teori yang pertama ialah pada relasi antara aktor-aktor politik institusional dan tindakannya, serta pada pentingnya 'struktur peluang politik' (*political opportunity structure*) bagi munculnya aksi bersama. Sedangkan para ahli teori-teori gerakan sosial berbagi kesepahaman terhadap (sekurangnya) empat aspek khas dari gerakan-gerakan sosial: pertama, merupakan jaringan interaksi yang bersifat informal, yang terdiri dari pluralitas individu dan kelompok; kedua, adanya solidaritas dan keyakinan bersama; ketiga, adanya konflik-konflik kultural dan politik serta hubungan oposisional (*oppositional relationship*) di antara para aktor; dan yang keempat, adanya proses pertumbuhan dan siklus hidup dari gerakan-gerakan sosial (Della Porta dan Diani 1999: 14-15).[98]

Atas dasar perspektif-perspektif teori ini, dapat dilihat bahwa proses perkembangan 'ruang publik inteligensia' Hindia erat kaitannya dengan perubahan watak dari struktur peluang politik. Perkembangan itu juga sangat sensitif terhadap interaksi-interaksi antara negara dan masyarakat, maupun antar beragam kelompok dalam masyarakat. Selain itu, perkembangan itu juga melewati sebuah siklus hidup, mulai dari masa persiapan *(gestation)* sampai pembentukan *(formation)* dan konsolidasi *(consolidation)*.

Masa Persiapan Ruang Publik Hindia pada Akhir Abad ke-19

Seperti dalam kasus awal introduksi pendidikan Barat, ekonomi Liberal juga menjadi pendorong utama bagi kehadiran embrio ruang publik modern di Hindia. Mengikuti jejak aktivitas-aktivitas percetakan yang dipelopori misi-misi Kristen dan VOC[99] dan juga kemunculan media (koran) cetak pertama, *Bataviasche Nouvelles* pada tahun 1744, hingga kedatangan paham liberalisme (sekitar tahun 1854),[100] era Politik Liberal membawa gairah baru dalam aktivitas-aktivitas tersebut dengan mendorong perkembangan pers vernakular (koran-koran dan majalah-majalah berbahasa lokal).

Lahirnya pers vernakular di Hindia, yang kebanyakan menggunakan 'bahasa Melayu pasar', merepresentasikan sebuah daya sentrifugal yang menyimpang dari arus utama daya sentripetal kebijakan kolonial. Gelombang ekonomi Liberal, yang diiringi dengan ekspansi administrasi kolonial, institusi-institusi pendidikan, tingkat melek-huruf, aktivitas-aktivitas penulisan dan percetakan, semuanya menciptakan situasi yang kondusif bagi terciptanya keseragaman dan standarisasi kewacanaan. Karena watak dualistik yang dianutnya, kehendak pemerintah kolonial Belanda untuk menstandardisasikan bahasa menuntutnya untuk menerapkan beberapa alur kebijakan yang berbeda. Untuk pegawai sipil Eropa dan sistem sekolah Eropa, pemerintah harus memperkenalkan penggunaan bahasa Belanda yang 'baik' dan 'benar'. Sementara, untuk pegawai sipil pribumi dan pejabat-pejabat Belanda yang beurusan dengan korp pegawai sipil pribumi, serta untuk sistem sekolah rakyat *(vernacular schools),* pihak pemerintah menstandarisasikan bahasa daerah yang paling luas dipergunakan, yaitu bahasa Melayu dan bahasa Jawa. Namun,

sejak tahun 1860 sampai seterusnya, fokus utamanya adalah pada bahasa Melayu. Selama paruh kedua abad ke-19, pihak Belanda menetapkan dan menjalankan kebijakan standarisasi bahasa Melayu yang (dianggap) 'benar' dan 'asli' dengan membuat kamus-kamus untuk bahasa Melayu 'tinggi (bahasa Melayu yang dipakai di kepulauan Riau, Semenanjung Malaya [Malaka, Johor], dan pantai barat Kalimantan). Bahasa Melayu ini telah digunakan oleh para mistikus besar Sumatra pada abad ke-16 dan ke-17, seperti Hamzah Pansuri, Sjamsu'l-Din al-Pasai dan 'Abd al-Rauf al-Singkili, dalam manuskrip-manuskrip yang mereka tulis; bahasa itu juga telah digunakan sebagai bahasa Injil 'Melayu' selama masa VOC. Bahasa inilah yang dipromosikan Belanda dengan cara menggunakannya dalam komunikasi yang resmi.

Berbeda dengan kebijakan ini, ragam bahasa Melayu yang dipakai secara luas di kota-kota pesisir, tempat dimana aktivitas-aktivitas perdagangan dan pemerintahan paling modern berlangsung dan tempat dimana kebanyakan orang keturunan Eropa tinggal, adalah bahasa Melayu *pasar/bazaar* (bahasa Melayu 'rendah').[101] Pendalaman penetrasi kapitalisme dari ekonomi Liberal sejak sekitar pertengahan abad ke-19 telah mendorong peningkatan arus masuk para pendatang baru dari luar negeri. Kedatangan para imigran ini, yang terutama adalah orang-orang keturunan Cina dan Eropa,[102] menimbulkan dampak yang signifikan bagi perkembangan bahasa-bahasa vernakular. Dampak yang paling mencolok ialah meningkatnya popularitas bahasa Melayu pasar ('rendah') yang secara perlahan menjadi bahasa ibu bagi penduduk yang terus meningkat di kota-kota pesisir di Hindia (Maier 1993: 47). Pada tahun 1858, seorang *pujangga* Indo-Malaya yang terkenal, Radja Ali Hadji, memberikan komentar kritis dalam naskah *Kitab Pengetahuan Bahasa* mengenai

berubahnya cara-cara kehidupan orang Melayu: 'nilai-nilai yang ada terancam bahaya oleh kekuatan-kekuatan luar, sementara adat istiadat menjadi rusak, dan bahasa menjadi merosot nilainya dengan meningkatnya penggunaan bahasa pasar' (Andaya dan Matheson 1979: 110; Roff, 1969: 47). Dalam pandangannya, situasi ini berbahaya karena dengan diabaikannya bahasa, akan diabaikan pula tradisi yang telah ada, sehingga secara pasti akan menghancurkan 'tatanan dunia dan kerajaan' (Matheson 1986: 6).

Meluasnya penggunaan bahasa Melayu pasar ini diperkuat oleh introduksi usaha percetakan-kapitalisme *(print capitalism)*. Percetakan, seperti diamati oleh Lucien Febre dan Henri-Jean Martin, cenderung mendukung perkembangan literatur yang ditulis dalam bahasa vernakular (Febre & Martin 1997: 319-332). Ketika ekonomi Liberal menyentuh sektor media massa, pertimbangan akan potensi pasar dan persepsi akan kesederhanaan dan fleksibilitas dari bahasa Melayu 'rendah' ini secara berangsur-angsur membuat bahasa Melayu pasar menjadi bahasa pengantar utama dalam jurnalisme.[103]

Dari tahun 1854 hingga 1860, muncul beberapa buah pers vernakular yang dimiliki dan dieditori oleh orang Belanda.[104] Antara tahun 1860 sampai 1880, sejalan dengan perluasan ekonomi Liberal dan peningkatan jumlah melek huruf, jumlah koran dan majalah berbahasa vernakular meningkat dengan cepat.[105] Sepanjang periode ini, meskipun para pemilik dari media massa masih tetap orang Belanda dan Indo *(Eurasian)*, namun telah ada beberapa redaktur (jurnalis) dari kalangan orang Cina.[106] Dari tahun 1880 sampai akhir abad ke-19, para redaktur (jurnalis) keturunan Cina dan kemudian kaum pribumi[107] menjadi lebih dominan dan juga muncul media massa yang sepenuhnya dimiliki dan dikelola orang keturunan Cina[108]

(Surjomihardjo 1980: 43-44; Adam, 1995: 16-78).

Para pembaca potensial dari koran-koran dan majalah-majalah berbahasa Melayu pasar terentang mulai dari para pedagang, serdadu dan misionaris Eropa yang telah terbiasa menggunakan ragam bahasa ini dalam kontak-kontak mereka dengan penduduk pribumi, sampai dengan orang-orang keturunan Cina yang melek huruf dan akrab dengan bahasa Sino-Melayu yang jumlahnya terus meningkat, serta orang-orang *Boemipoetra* yang melek huruf yang telah lama terbiasa dengan bahasa Melayu.[109] Yang cukup mengejutkan, lewat kode pinggiran (*subaltern)* yang 'rendah' inilah, wacana tentang *kemadjoean* dan kesadaran politik kaum pribumi pada akhirnya mendapatkan medium artikulasinya.[110]

Pergeseran menuju media massa yang berorientasi *kemadjoean* ini pada awalnya digerakkan oleh logika kapitalisme itu sendiri. Pada saat media massa berbahasa vernakular semakin banyak jumlahnya, kompetisi untuk memenangkan para pelanggan menjadi sengit. Hal ini terutama terjadi manakala orang-orang *peranakan* Cina mulai mendirikan pers mereka sendiri untuk menarik para pembaca keturunan Cina agar meninggalkan pers milik orang Belanda/Indo. Menghadapi tantangan baru ini, usaha-usaha yang lebih serius dilakukan oleh pers-pers yang dimiliki orang Belanda/Indo untuk menarik para pelanggan pribumi. Dalam rangka ini, pers-pers tersebut tidak sekedar merespons kepentingan-kepentingan komersial saja, namun juga melayani aspirasi-apsirasi inteligensia yang sedang tumbuh.[111]

Sejalan dengan wacana *kemadjoean*, yang tercermin dalam dan dipacu oleh pers vernakular, berkembang pesatlah embrio klub-klub kepentingan pribumi yang bersifat lokal sebagai ruang-ruang alternatif bagi aksi-aksi bersama. Diilhami oleh keberadaan

klub-klub orang Belanda dan Cina, klub-klub pribumi itu juga beredar di seputar isu *kemadjoean*, baik sebagai ruang untuk menunjukkan gaya hidup baru dan modern atau untuk meningkatkan pengetahuan dan pendidikan dari para anggotanya. Klub-klub ini pada mulanya tumbuh dalam lingkungan komunitas-komunitas priyayi dan guru. Klub pertama yang pernah tercatat oleh pers vernakular bernama 'Mangkusumitro', yang dibentuk oleh para guru di Semarang pada tahun 1862 (Adam 1995: 97).[112] Persis menjelang akhir abad ke-19, perkumpulan guru-guru paling berpengaruh terbentuk, yang diberi nama klub '*Mufakat Guru*'. Cabang-cabang dari klub ini bermunculan di berbagai kabupaten dan kawedanan di Jawa. Tujuan dari '*Mufakat Guru*' pada pokoknya ialah 'untuk membuka jalan bagi para guru untuk bersatu dan berdiskusi mengenai permasalahan-permasalahan yang menyangkut profesi mereka, seperti pengajaran, kesiswaan, dan pengelolaan sekolah. Persoalan-persoalan seperti pendidikan bagi anak-anak perempuan dan cara-cara untuk mendorong para orang tua agar mau mengirimkan anak-anaknya untuk bersekolah juga diperbicangkan dalam pertemuan-pertemuan yang diadakan oleh Mufakat Guru' (Adam 1995: 89).

Wacana-wacana intelektual di klub-klub ini sebagian besar berhubungan dengan kepentingan-kepentingan profesi bersama, seperti mengenai bahasa dan perbaikan sekolah, mengenai diskriminasi-diskriminasi sosial dan nilai-nilai ideal dari *kemadjoean*. Keberadaan embrio ruang publik dan praktik-praktik diskursif di Hindia inilah yang memungkinkan perkembangan ruang publik inteligensia pribumi pada awal abad ke-20.

Terbentuknya 'Ruang Publik Inteligensia'

Sedini awal dekade pertama abad ke-20, ruang publik modern yang telah muncul secara embrionik pada akhir abad ke-19 mulai ditransformasikan ke dalam fase formatif dari ruang publik inteligensia. Sejauh mengenai perkembangan pers vernakular, dekade pertama abad ke-20 merupakan momentum paling penting dalam sejarah keterlibatan kaum pribumi dalam bidang tersebut. Sementara pada abad ke-19, telah ada beberapa redaktur dan jurnalis pribumi yang bekerja untuk pers milik orang Belanda/Indo dan orang keturunan Cina, peran kaum pribumi dalam dekade awal abad ke-20 jauh lebih substansial. Di samping jumlah redaktur dan jurnalis pribumi yang meningkat, para anggota dari inteligensia pribumi itu sekarang telah mendirikan pers yang sepenuhnya dimiliki dan dikelola oleh kalangan pribumi sendiri.

Para jurnalis pribumi yang paling terkemuka pada masa itu berasal dari para pelajar atau mantan pelajar sekolah *Dokter-Djawa*/STOVIA. Di antara mereka, yang paling terkenal ialah Abdul Rivai (lahir tahun 1871) dan Tirto Adhi Surjo (1880-1918). Abdul Rivai lahir di Sumatra dan berasal dari sebuah keluarga guru. Dia adalah lulusan sekolah *Dokter-Djawa*, dan pada akhir tahun 1899, dia berniat melanjutkan studi kedokteran-nya ke negeri Belanda. Sementara menunggu ijin dan mengikuti ujian pendahuluan untuk bisa masuk ke Universitas (di Amsterdam)—yang memang bisa dimasuki oleh para lulusan STOVIA sejak tahun 1904—dia terlibat dalam aktivitas-aktivitas jurnalistik. Selama masa itu, dia bekerja sebagai seorang redaktur bagi beberapa majalah milik orang Belanda yang mendukung nilai ideal 'Politik Etis' dan dengan segera menjadi perintis dari pers yang berorientasi *kemadjoean*. Dia tak jera-jeranya melakukan

kritik terhadap nilai-nilai tradisi yang ketinggalan zaman dan menekankan kebutuhan akan psikologi 'mengejar ketertinggalan' *(catch-up psychology)* dengan memperkenalkan dan mengidealkan istilah '*bangsawan pikiran*' dan '*kaoem moeda*'. Lebih dari itu, dia mulai membangkitkan tumbuhnya kesadaran nasional dalam diri penduduk Hindia dengan jalan mempopulerkan istilah '*bangsa Hindia*'. Dalam majalah *Bintang Hindia* edisi perdana No. 1 (1902) misalnya, dia menulis: 'Jika kita membandingkan '*bangsa Hindia*' dengan ras kulit putih, maka mungkin akan terdapat banyak perbedaan...' Dengan mempromosikan istilah 'bangsa Hindia', dia menekankan pentingnya 'harga diri bangsa' sebagai sebuah kekuatan penggerak menuju *kemadjoean* (Abdullah 1971: 12).

Sementara itu, Tirto Adhi Surjo, meminjam frase Chairil Anwar, adalah 'binatang jalang dari kumpulannya terbuang', dan merupakan model dari tokoh protagonis Minke dalam roman sejarah Pramoedya Ananta Toer. Dia lahir di Blora (Jawa Tengah) pada tahun 1880 dari keluarga keturunan priyayi tinggi (bupati) yang karena beberapa alasan memiliki hubungan yang buruk dengan pihak Belanda (terutama kakek dan neneknya yang membesarkan dirinya). Setelah lulus dari ELS pada tahun 1894, dia menempuh jalan yang agak menyimpang dengan melanjutkan studinya ke sekolah *Dokter-Djawa* (STOVIA), ketimbang *Sekolah Radja* (OSVIA)—dan dengan begitu, dia telah memisahkan dirinya dari arus utama anak-anak priyayi tinggi di masa itu. Pada tahun 1900, dia telah berada pada tingkat empat sekolah itu setelah belajar selama enam tahun termasuk dua/tiga tahun di tingkat persiapan. Sepanjang waktu itu, perhatiannya lebih kepada jurnalisme ketimbang pada studinya. Selain itu, karena perilakunya yang penuh 'skandal' (di mata pihak yang berwenang), terutama ketika dia memberikan

resep obat secara ilegal kepada seorang keturunan Cina yang sangat membutuhkan, dia pun dikeluarkan dari sekolah tersebut (Toer 1985: 11-21).

Setelah meninggalkan sekolah, dia menjadi lebih antusias lagi dengan dunia jurnalistik. Atas dasar pengalamannya sebagai seorang koresponden untuk *Hindia Olanda* pada tahun 1894, dia diangkat sebagai seorang redaktur untuk *Pembrita Betawi* (1901-1903), dan juga menjadi asisten redaktur di *Warna Sari*, selain sebagai korensponden untuk *Bromartani* dan *Pewarta Priangan*. Aktivitas-aktivitas ini merupakan sebuah momen penempaan bagi penjelmaannya sebagai wartawan perjuangan. Kritisisme sosialnya, terutama saat ia menjadi redaktur *Pembrita Betawi*, menghubungkannya dengan tonggak-tonggak perjuangan dari gerakan intelektual Eropa pada masa itu. Di koran *Pembrita Betawi* itu, dia secara khusus bertanggung jawab atas kolom '*Dreyfusiana*' yang disediakan untuk mengungkap penyalahgunaan-penyalahgunaan kekuasaan oleh Belanda dan para pegawai sipil pribumi. Kolom itu dimakudkan untuk menjadikan jurnalisme sebagai sebuah senjata baru bagi perjuangan orang-orang terjajah.

Kata 'Dreyfusiana' yang dijadikan nama kolom itu tak lain merujuk pada 'Kasus Dreyfus' yang terkenal itu yang terjadi pada akhir abad ke-19 di Prancis. Kasus itu melahirkan '*manifeste des intellectuals*' (manifesto para intelektual) dan menjadi tonggak sejarah bagi gerakan intelektual di Eropa (lihat bab 1). Fakta bahwa kata 'Dreyfusiana' dipilih sebagai nama kolom yang menyoroti penyalahgunaan kekuasaan di Hindia itu menunjukkan adanya pengaruh dari gerakan intelektual Eropa di Hindia, meskipun kata *'intellectueel'* (intelektual) sendiri belum lagi lazim dipakai dalam wacana publik di kalangan para '*bangsawan pikiran*' baru.

Sebuah langkah besar terjadi pada tahun 1903 ketika Tirto Adhi Surjo, dengan dukungan finansial dari Bupati Cianjur, yaitu R.A.A. Prawiradiredja, mengelola mingguan *Soenda Berita* di Cianjur. Mingguan vernakular ini menjadi penerbitan pribumi pertama yang dimiliki, dieditori dan dikelola sendiri oleh seorang pribumi. Karena alasan-alasan pribadi, umur dari mingguan *Soenda Berita* hanya bertahan dua tahun, namun usaha rintisan yang dilakukan Surjo diikuti oleh keberhasilannya pada tahun 1907 meluncurkan sebuah mingguan baru berbahasa Melayu pasar di Batavia, *Medan Prijaji*. Dukungan finansial berasal dari Kepala Jaksa Cirebon, Raden Mas Temenggung Pandji Arjodinoto dan beberapa lama kemudian dari seorang pedagang Muslim yang taat, yaitu Hadji Mohammad Arsjad. Mingguan tersebut juga mendapatkan perlindungan politik dari Gubernur Jenderal Belanda Van Heutsz. Dengan dukungan ini, *Medan Prijaji* dengan segera menjadi pejuang kesadaran kebangsaan di kalangan orang-orang pribumi Hindia. Rupanya, dukungan dari penguasa politik tidak meredupakan kevokalan Surjo untuk menggelorakan semangat pembebasan dan perlawanan. Menurut Shiraishi (1990: 34):

> Tirtoadhisurjo telah menciptakan gaya jurnalistiknya sendiri dalam *Medan Prijaji*, yaitu bernada militan dan sarkastik... Meskipun nama koran itu *Medan Prijaji*, ia tak hanya menjadi forumnya priyayi, namun juga sebagaimana dikatakan oleh mottonya, sebagai 'soeara bagai sekalian Radja-radja, *Bangsawan asali dan pikiran*, Prijaji dan saudagar Boemipoetra dan officier-officier serta saudagar-saudagar dari *bangsa jang terprentah* laennja jang dipersamakan dengan *Anaknegri, di seloeroeh Hindi Olanda*' (tulisan miring ditambahkan).

Motto tersebut secara gamblang mengekpresikan suatu kredo pribumi yang baru yang menyerukan kesadaran kebangsaan dan solidaritas dengan jalan menyatukan semua orang pribumi Hindia ke dalam kategori yang sama, yaitu sebagai '*bangsa jang terprentah*' dan ke dalam status yang sama, yaitu sebagai '*Anaknegri di seloeroeh Hindia Olanda*'. Untuk melawan daya sentripetal dari pendalaman proses 'pem-Belanda-an' dunia kehidupan penduduk Hindia, pers pribumi ini menggunakan bahasa Melayu pasar yang dipinggirkan sebagai sarana untuk memperkenalkan 'bahasa' nasionalisme baru dan menyalakan semangat egalitarianisme baru.

Motto itu juga menggarisbawahi adanya perbedaan antara '*bangsawan oesoel/asali*' dengan '*bangsawan pikiran*', dan ini memperlihatkan bahwa kedua istilah itu telah digunakan secara luas di ruang publik. Konstruksi simbolik ini, yang mengimplikasikan suatu politik pengucilan (*politics of exclusion*)—dimana orang hanya bisa termasuk salah satu dari *bangsawan oesoel* atau *bangsawan pikiran*, lewat praktik-praktik diskursif dalam ruang publik, mengantarkan publik kepada proses subjektifikasi (*a process of subjectification*) dan fantasi kebertautan (*a fantasy of incorporation*). Hal ini pada gilirannya memungkinkan inteligensia baru untuk menemukan komunitas imajiner dan identitas kolektifnya sendiri.

Jadi, kehadiran pers vernakular, terutama yang dimiliki oleh kaum pribumi, menyedikan konstruksi simbolik dan wahana ekspresi identitas kolektif, dan forum bagi pertukaran ide-ide di antara inteligensia baru yang idealis, dan juga obor inspirasi dari dunia luar yang bisa menghidupkan hasrat-hasrat dan tindakan-tindakan baru. Dengan meluasnya penyebaran pers vernakular, definisi-definisi atas realitas sosial yang tersedia bagi komunitas inteligensia kali ini mungkin saja makin banyak yang

berasal dari orang-orang asing yang berjarak jauh, dari kelompok-kelompok yang secara geografis, kultural dan historis jauh, dan yang mungkin bertentangan dengan apa yang disajikan oleh elit lokal yang mapan dan rezim-rezim kolonial.

Sumber dari inspirasi kebangkitan itu pada kenyataannya bukan hanya dari Barat yang menjadi penjelmaan *kemadjoean*, namun juga dari Timur yang telah bangun dari tidurnya. J.S Furnivall (1940: 238) mengungkapkan hal ini dengan gamblang:

> Orang-orang Cina dan Jepang berperang seperti orang Eropa; rakyat Filipina bergerak melawan Spanyol; rakyat Cina dalam Pemberontakan Boxer telah dengan gagah berani melawan orang Eropa; muncul pula pergolakan-pergolakan di India, sementara kejadian-kejadian di Turki telah mengguncangkan dunia Muslim, dan pada tahun 1905, kemenangan Jepang atas Rusia telah menghidupkan semangat untuk mentrasformasikan masyarakat Hindia, seperti halnya di negara-negara tropis lainnya, dari kebisuan yang esktrem menjadi pengungkapan diri yang esktrem.

Perkembangan-perkembangan ini memotivasi *bangsawan pikiran* untuk menerjemahkan ide *kemadjoean* yang bersifat abstrak ke dalam tindakan yang lebih kongkret. Dalam rangka itu, inteligensia yang idealis berusaha mentransformasikan kecambah klub-klub sosial yang tumbuh sejak abad ke-19 menjadi gerakan-gerakan kebangkitan sosio-kultural. Kemunculan gerakan-gerakan sosio-kultural ini secara jelas menandakan betapa pentingnya peran yang sedang dimainkan oleh bidang komunikasi *(communivative-sphere)* dalam menembus batas-batas spasial. Inteligensia profesional baru, terutama mereka yang berasal dari latar kota kecil, secara sosial terperangkap dalam komunitas segmenter yang tak terlalu memberikan ruang bagi berlangsungnya

proses integrasi secara horisontal ataupun vertikal. Perluasan jaringan transportasi dan pertumbuhan pers, selain hubungan-hubungan pendidikan dan profesi, memungkinkan inteligensia profesional untuk melampaui batas-batas sosial itu (Kartodirjo 1991: 343). Semua saluran itu memungkinkan terciptanya suatu jaringan komunikasi yang membuka jalan bagi lahirnya fase formatif dari gerakan-gerakan sosial dan membuka ruang-ruang baru bagi perjuangan intelektual serta menjadi sebuah penggerak utama bagi proses integrasi dari elit baru Bumiputera.

Dengan dipimpin atau diilhami terutama oleh 'inteligensia-jurnalis' yang berfungsi sebagai intelektual organik pada masanya, agenda utama dari gerakan-gerakan sosio-kultural itu adalah bagaimana meningkatkan kualitas dari kehidupan kaum pribumi dengan cara yang lebih rasional. Termasuk dalam agenda tersebut adalah seruan bagi perbaikan kondisi-kondisi tempat kerja, penentangan terhadap pembatasan-pembatasan pendidikan (dan juga pembatasan-pembatasan sosial lainnya yang bersifat inheren dalam relasi kolonial), pendirian lembaga pemberi beasiswa untuk mendukung pendidikan bagi khalayak yang lebih luas, dan pemberdayaan kemampuan berwirausaha bagi para pedagang pribumi.

Maka, pada tahun 1906, muncullan sebuah gerakan yang berorientasi *kemadjoean* di kalangan 'Pemuda Melayu' di Sumatra Barat yang dipimpin oleh Datuk Sutan Maharadja, seorang bangsawan dan jurnalis Padang yang pernah lulus dari sekolah dasar milik pemerintah. Dia menyebut kelompoknya sebagai '*kaoem moeda*' dan melabeli lawannya, '*kaoem koeno*'. Gerakan ini merepresentasikan suara dari *kaoem moeda* yang berorientasi adat dengan maksud untuk merevitalisasi tradisi dari *alam* Minangkabau dan untuk menyingkirkan jurang antara para penguasa (yang disebut ras kelas satu) dengan yang dikuasai

(kelas dua). Dalam artian yang lebih kongkret, Maharadja dan kelompoknya mendukung pendidikan perempuan dengan jalan mendirikan sekolah kejuruan pertama di Padang pada tahun 1909 (Abdullah 1971: 12-13).

Sementara itu, Tirto Adhi Surjo memelopori pendirian *Sarekat Prijaji* di Batavia (Jawa) pada tahun 1906. Dipicu oleh keluhan-keluhan yang diajukan oleh beberapa bangsawan mengenai keadaan kesejahteraan kaum pribumi, tujuan utama dari didirikannya perkumpulan itu ialah untuk meningkatkan pendidikan bagi anak-anak priyayi. Hal ini akan dicapai lewat pendirian sebuah lembaga pemberi beasiswa yang menyediakan akomodasi siswa, pelajaran bahasa Belanda, pengembangan perpustakaan dan bantuan pembiayaan buat mereka yang membutuhkan, dan lewat penerbitan (Toer 1985: 109-111).

Trayek ini dikembangkan lebih jauh ketika perhimpunan *Budi Utomo* (BU) didirikan di Batavia pada 20 Mei 1908. Berawal dari kelompok kecil pelajar Jawa di Batavia, perhimpunan ini lahir karena terinspirasi oleh kemenangan Jepang atas Rusia (1905) dan karena adanya berbagai bentuk diskriminasi yang berlangsung dalam kehidupan kolonial. Namun, yang menjadi motivasi aktual bagi para pelajar ini ialah ide-ide Wahidin Sudiro Husodo, seorang pensiunan *Dokter-Djawa* dan redaktur majalah *Retnodhoemilah*, dan merupakan '*bangsawan pikiran*' pada masanya.[113] Ide pendirian perhimpunan ini pada awalnya beredar di kalangan para siswa STOVIA seperti Sutomo, Suradji, Mohammad Saleh, Suwarno dan Gunawan Mangunkusumo (adik laki-laki Tjipto), dan kemudian menyebar ke siswa-siswa dari sekolah-sekolah yang lain.[114] Para wakil dari sekolah-sekolah yang lain ini berkumpul bersama di gedung aula STOVIA pada tanggal 20 Mei 1908 untuk mendeklarasikan berdirinya perhimpunan tersebut (Nagazumi 1972: 38-40).

Dengan melancarkan kritik terhadap para priyayi tua karena kegagalannya dalam melindungi kepentingan rakyat, pada awalnya BU bermaksud untuk melangkahi kekuasaan tradisional dan para leluhurnya dengan jalan mengambil alih kepemimpinan komunitas priyayi (Penders 1977: 216). Terkesan oleh semangat intelektual dari para pemuda pelajar itu, para anggota inteligensia yang lebih radikal, seperti Tjipto Mangunkusumo (1885-1943) dan Suwardi Surjaningrat (1889-1959)—keduanya mantan pelajar STOVIA yang telah menunjukkan spirit publiknya dengan meninggalkan praktik kedokteran yang menggiurkan sebagai pegawai pemerintah dalam pencegahan wabah penyakit—secara spontan mendukung perhimpunan tersebut. Ternyata, pengaruh dari priyayi mapan masih terlalu kuat. Budi Utomo dengan segera dibanjiri oleh para priyayi konservatif yang memaksakan kultur paternalistiknya terhadap perhimpunan itu dan berusaha sekuat tenaga agar perhimpunan itu membatasi fokusnya pada isu-isu pendidikan dan budaya secara terbatas. Menjaga agar masyarakat tetap berjalan di jalur konservatif pada kenyataanya sesuai dengan kerangka mental (*mindset*) kepentingan-kepentingan kolonial dari Politik Etis yang melekat dalam struktur peluang politik yang dirancang oleh Gubernur Jenderal Van Hustz dan Idenburg (Shiraishi 1990: 35, Toer 1985: 118). Jadi, untuk bagian terpanjang dari karir perjuangannya, BU bersikap sangat konservatif dan tidak memiliki pretensi untuk mendirikan sebuah 'bangsa' dalam artian yang luas, namun hanya dalam artian nasionalisme Jawa yang dangkal (Van Niel 1970: 56; Furnivall, 1940: 243). Keanggotaan BU utamanya berasal dari kelompok-status menengah dan atas dari Jawa Tengah dan Jawa Timur, yang kepedulian utamanya ialah mengembangkan program-program paternalistik yang menekankan tugas aristokrasi untuk memimpin massa menuju pencerahan' (Sutherland 1979: 59).

Apa yang menjadi gambaran inovatif dari organisasi ini ialah bahwa organisasi ini merupakan organisasi pertama kaum pribumi yang dikelola dalam gaya Barat, dalam arti menggunakan teknik-teknik berorganisasi yang modern dan didukung oleh inteligensia berpendidikan Barat terbaik yang ada pada masa itu (Van Niel 1970: 56-57). Menyadari bahwa organisasi tersebut telah dikuasai oleh pengaruh priyayi konservatif, para anggota inteligensia yang radikal seperti Tjipto Mangunkusumo, yang bergabung dengan BU sebagai ikhtiar mencari perlindungan politik di balik mantel kaum priyayi, segera mengundurkan diri dengan kekecewaan.

Berbarengan dengan pendirian Budi Utomo, beberapa mahasiswa Hindia yang belajar di negeri Belanda pada tahun yang sama mendirikan '*Indische Vereeniging*' (IV, Perhimpunan Hindia). Sebelumnya, para mahasiswa Hindia di negeri Belanda, seperti Abdul Rivai yang kesohor, terpaksa menjadi 'pejuang sendirian' (*lone fighter*) atau harus bergabung dengan '*Vereeniging Oost en West*' (Perhimpunan Timur dan Barat). Atas dorongan dari J.H. Abendanon, Perhimpunan Hindia (IV) pada awalnya diorientasikan untuk menjadi sebuah forum sosial dan kultural 'dimana sejumlah kecil mahasiswa Hindia bisa bersantai bersama sambil terus mengikuti kabar-kabar terbaru dari tanah air' (Ingleson 1979: 1). Pada tahun pertama, sekitar duapuluh mahasiswa menjadi anggota dari perhimpunan ini. Orang-orang Hindia berpendidikan tinggi di negeri Belanda sampai kurun waktu tersebut hampir secara eksklusif berasal dari keluarga-keluarga bangsawan dan Bupati, kecuali mereka yang lulusan STOVIA yang setelah tahun 1904 diijinkan untuk melanjutkan studi ke universitas-universitas di negeri Belanda.[115]

Singkat kata, '*bangsawan pikiran*' sampai tahap ini telah berhasil hingga tingkat tertentu dalam memperluas jaringan

komunikasi dan integrasi horisontal melampaui batas-batas afiliasi kekerabatan. Meski begitu, batas cakrawala dari gerakan-gerakan sosial yang mereka bentuk untuk memajukan ideologi mereka, sejauh itu masih belum mampu melampaui pengaruh dari bangsawan tua dan batas-batas etnis.

Secara simbolik, kode '*bangsawan pikiran*', yang digunakan untuk memproklamirkan tindakan-tindakan historisnya, mengandung implikasi bahwa di satu sisi mereka masih berakar di bumi '*bangsawan*' yang adiluhung, di sisi lain mereka telah terbang di angkasa 'pikiran'. Dalam 'kepompong' budaya aristokrasi, '*bangsawan pikiran*' berusaha untuk membentuk perhimpunan-perhimpunan yang didasarkan pada kualitas-kualitas non-askriptif. Kanggotaan dari perhimpunan-perhimpunan ini dicirikan oleh kesamaannya dalam orientasi *kemadjoean*, bahasa, pendidikan dan *habitus*. Namun, tmapak jelas bahwa ranah pengaruh dari gerakan-gerakan sosial ini dan reproduksi ideologi mereka sampai dekade pertama abad ke-20, masih tetap terbatas utamanya di sekitar lingkaran dalam dari '*bangsawan pikiran*' dan '*bangsawan oesoel*' atau mereka yang telah terjun ke dalam arus dunia kehidupan modern. Sehingga tak ada pembedaan yang tegas antara para intelektual organik, sebagai artikulator identitas kolektif, dengan publiknya. Karena publik dari gerakan-gerakan osial itu masih terbatas pada komunitas inteligensia itu sendiri yang berbagi kesamaan yang luas. Dengan kata lain, publik dalam artian massa rakyat yang lebih luas, masih tetap anonim, tak berbentuk dan merupakan pihak ketiga yang acuh tak acuh.

Secara ekonomi, perikehidupan '*bangsawan pikiran*' masih sangat bergantung pada sektor publik dari administrasi kolonial. Padahal, selain pihak Belanda sebagai konglomerat kekuasaan, status dan kekayaan, tulang punggung dari administrasi (kolonial)

pribumi masih sangat kuat dikontrol oleh para bangsawan 'tua'. Dibutuhkan waktu yang lama bagi penekanan baru pada pelatihan/pendidikan pegawai untuk bisa melahirkan dampak yang nyata bagi sosok pemerintahan sipil di daerah. Heather Sutherland mencatat sebuah kasus yang bagus mengenai hal ini. 'Pada tahun 1907, hanya sepuluh dari 260 pegawai pemerintah pribumi di Kawedanan Rembang yang merupakan lulusan OSVIA, sementara di Kediri pada tahun 1908, 75 persen pegawainya tidak pernah bersekolah secara formal. Di Cirebon, angkanya sebesar 92 persen' (Sutherland 1979: 55). Karena perikehidupan ekonomi dari inteligensia baru masih berada di bawah kontrol bangsawan tua, maka dukungan finansial bagi penerbitan-penerbitan pribumi dan gerakan-gerakan sosial pribumi masih sangat bergantung pada belas kasih 'golongan tua'. Karena golongan priyayi tua itu secara khas berwatak kedaerahan dan konservatif, maka gerakan-gerakan sosial pada masa itu sangat sulit untuk bisa melampaui batas-batas etnosentrisme dan regionalisme-nya masing-masing.

Secara politik, struktur peluang yang tersedia bagi '*bangsawan pikiran*' untuk mengorganisir gerakan-gerakan sosial itu dibatasi oleh kerangka-kerja struktur kolonial. Dalam cara pandang kolonial, betapapun mulianya misi suci dari Politik Etis dan proyek asosiasi, 'maksud tersembunyi'-nya masih tetap konsisten dengan tujuan untuk mempertahankan status quo. Dalam kerangka ini, terdapat titik temu antara kepentingan-kepentingan aparatur kolonial dan bangsawan konservatif untuk menjaga agar gerak kemajuan tetap selaras dengan alur tatanan sosial dan politik yang feodal. Dengan dominannya fitur konservatisme sebagai ideologi dari kelas yang berkuasa, gerakan-gerakan sosial sulit untuk menempuh jalan radikal, apalagi jalan revolusioner.

Kaoem Moeda Islam dan Transformasi Ruang Publik

Kaoem Moeda Islam memainkan peran penting dalam memperluas ruang publik modern melampaui milieu priyayi. Para intelektual organik dari komunitas ini merupakan kombinasi antara *ulama-intelek* reformis *(clerical-intelligentsia)* dan *intelek-ulama* modernis *(intelligentsia),* yang keduanya merupakan produk sampingan dari politik 'asosiasi' yang diterapkan pihak kolonial. Terekspos secara luas terhadap wacana mengenai isu-isu keagamaan, *ulama-intelek* cenderung memprioritaskan agenda 'reformisme Islam' untuk mereformasi masyarakat Hindia melalui jalan kembali ke ajaran Islam yang murni. Sementara itu, karena terekspos secara luas terhadap wacana mengenai isu-isu sekuler, *intelek-ulama* dari generasi pertama ini cenderung lebih mengutamakan 'modernisme Islam' dengan memprioritaskan agenda memodernisasi masyarakat Islam. Karena itu, *intelek-ulama* modernis cenderung kurang terlalu terobsesi dengan ide pemurnian kepercayaan dan praktik ke-Islam-an. Walaupun begitu, kedua kelompok itu berbagi titik kesamaan dalam menilai pentingnya peremajaan kembali masyarakat Islam lewat penggabungan antara semangat dan ortodoksi Islam dengan sains dan rasionalisme modern.

Tak rela melepaskan keyakinan dan kultur ke-Islam-annya, namun saat yang sama mereka melihat keuntungan yang bisa dipetik dari peradaban Barat, kedua kelompok itu berusaha untuk mengambil yang terbaik dari kedua dunia tersebut. Sifat khas dari *kaoem moeda* Islam ini menempatkan mereka pada sebuah ruang-antara *(interstitial space)* antara tradisionalisme (Islam) dengan modernisme (Barat). Dalam posisi yang sedemikian, komunitas tersebut menghadirkan baik sifat peniruan (*mimicry*)

maupun ancaman (*menace*) terhadap identitas-identitas dan komunitas-komunitas lain. Kehadiran komunitas ini menghadirkan potensi ancaman bagi pihak pemerintah kolonial dan misi-misi Kristen, rival yang kuat bagi *kaoem moeda* sekuler yang terbaratkan, serta kritik tajam bagi *ulama* konservatif-tradisionalis dan juga bangsawan konservatif serta *kaoem moeda* yang berorientasi adat.

Basis sosio-ekonomi *kaoem moeda* Islam utamanya berakar pada milieu kaum pedagang kota dan para petani komersial pribumi. Dalam sistem stratifikasi sosial yang semena-mena, kelompok borjuis-kecil Muslim (yang tua) ini termasuk dalam kelompok status rendahan. Dengan pendalaman penetrasi perusahaan-perusahaan Eropa dan ekspansi rumah-rumah dagang Cina terutama sejak akhir abad ke-19, daya tawar pedagang dan petani komersial Muslim ini cenderung menjadi merosot. Richard Robison menggambarkannya secara padat (1978: 19):

> Sepanjang periode kolonial, kekuasaan Belanda mengamankan bagi rumah-rumah dagang Belanda, dan kemudian juga bank-bank, perkebunan-perkebunan, perusahaan-perusahaan perkapalan dan pertambangan, suatu jaminan monopoli yang efektif dalam perdagangan internasional dan investasi jangka panjang. Para pedagang keturunan Cina ditumbuhkan sebagai perantara-perantara bagi pasar dalam negeri Indonesia. Struktur ini mengucilkan borjuis pedagang *asli* [pribumi] yang, tanpa perlindungan negara, tetap terkunci dalam usaha dagang dan produksi komoditi skala kecil di daerah-daerah pedesaan dan kota-kota kecil, dan yang berjuang untuk melawan serbuan hasil produksi orang-orang Cina, dengan sebagian besar hasilnya sia-sia.

Berhadapan dengan situasi yang tak menyenangkan itu, ide solidaritas Pan-Islam dan ideologi reformisme-modernisme Islam

memberi landasan baru bagi kalangan borjuis kecil Muslim untuk mendukung usaha-usaha penyelamatan kelangsungan hidupnya.

Dalam interaksi segitiga antara *ulama-intelek* dan *intelek-ulama* (sebagai *bangsawan pikiran* yang baru) dan para pedagang/petani komersial Muslim (sebagai kaum borjuis-kecil [berbasis uang] yang tua), berkembanglah sebuah ruang publik alternatif di luar milieu priyayi. Hal ini pada gilirannya melapangkan jalan bagi perjumpaan inteligensia dengan massa rakyat.

Perlu diingat bahwa dalam masyarakat Muslim, paling tidak pada periode tersebut, tak ada pembedaan yang tegas antara ranah agama dan politik. Sehingga wacana agama dan kepentingan-kepentingan komunitas-komunitas agama bisa mempenetrasi ruang publik, sementara institusi-institusi dan forum-forum agama bisa juga berfungsi sebagai ruang publik. Selain itu, di Hindia, tempat dimana lebih dari 90% penduduknya adalah kaum Muslim, institusi-institusi dan forum-forum Islam secara teoretis terbuka buat sebagian besar penduduk Hindia. Selain itu, di Hindia, dimana formasi kelasnya kurang begitu tegas atau terkonsolidasikan jika dibandingkan dengan di Eropa, ruang publiknya diramaikan oleh suara-suara kelompok-kelompok solidaritas kultural. Jika modus inkorporasi sosial lebih sering berlandaskan pada pengelompokan-pengelompokan solidaritas kultural (ketimbang solidaritas kelas), maka forum-forum dan institusi-institusi agama bisa juga berfungsi sebagai ruang publik, paling tidak bagi komunitas politik santri.

Berbeda dengan ruang publik dari *ulama* konservatif-tradisionalis yang masih sangat bergantung pada komunikasi lisan dan tatap muka—yang dimediasi oleh jaringan tradisional yang berbasiskan masjid-masjid, pesantren-pesantren, tarekat-

tarekat sufi, dan perayaan-perayaan agama, ruang publik *kaoem moeda* Islam memiliki wajah yang lebih beragam. Selain menggunakan jaringan-jaringan tradisional seperti yang telah disebutkan, mereka juga mengembangkan jaringan madrasah yang lebih terstruktur dimana di dalamnya ideologi reformise-modernisme bisa dibumikan secara lebih sistematis. Melengkapi jaringan madrasah itu, muncul pula institusi-institusi pendukung dalam bentuk terbitan-terbitan, klub-klub, yayasan-yayasan dan perhimpunan-perhimpunan Islam, yang lewat interrelasi di antara semua institusi tersebut turut memfasilitasi proses diseminasi ide-ide baru dan konsolidasi gerakan reformis-modernis. Untuk melampaui batas-batas dari komunikasi lisan, *kaoem moeda* Islam mulai menerbitkan buku-buku, brosur-brosur, koran-koran dan majalah-majalah yang bisa memperluas rantai transmisi ide-ide mereka melintasi batas-batas spasial. *Kaoem moeda* Islam dengan demikian telah mengembangkan sistem-sistem komunikasi dan institusi-institusi sosial modern lewat proses pembelajaran sosial dari kapitalisme-percetakan, penerbitan dan perhimpunan-perhimpunan yang telah diperkenalkan oleh komunitas Eropa.

Adopsi Teknologi Percetakan Modern dan Klub-Klub Sosial oleh Kaum Muslim

Sampai tahun 1800, dunia Islam menolak mesin cetak dan masih merupakan suatu dunia komunikasi lisan dan manuskrip (Messick 1993). Dengan diperkenalkannya aktivitas-aktivitas percetakan oleh pemerinah kolonial dan dengan datangnya kapitaslime percetakan dari ekonomi Liberal sekitar pertengahan abad ke-19, yang berbarengan dengan pengadopsian penggunaan mesin cetak di bagian-bagian Dunia Muslim yang lain,[116] kaum Muslim Hindia menjadi tertarik dengan teknologi-teknologi

percetakan.

Pada awalnya, percetakan Muslim di Hindia menggunakan teknik percetakan litografis baru, mengikuti keberhasilan penggunaan teknik yang sama yang terlebih dahulu telah diadopsi oleh Muslim di India, dan kemudian di Timur Tengah (Proudfoot 1997). Pada tahap-tahap awal, preferensi kaum Muslim untuk menggunakan litografi didasarkan pada pertimbangan bahwa teknik ini bisa mengabadikan gaya dan tulisan (Arab) yang indah dari tradisi manuskrip Muslim. Buku Muslim Indo-Malaya pertama yang dicetak dengan teknik ini ialah edisi Qur'an yang indah yang diterbitkan di Palembang pada tahun 1848. Selang beberapa tahun disusul oleh penerbitan kitab *Sharaf al-Anam*, yang merupakan versi Melayu dari teks puji-pujian kepada Nabi Muhammad yang digemari di Surabaya pada tahun 1853. Sejak saat itu, para penerbit Muslim memperluas aktivitas-aktivitas mereka dengan memproduksi secara massal kitab-kitab pengetahuan agama dan literatur lain seperti hikayat dan syair yang diterbitkan oleh industri-industri percetakan rakyat *(cottage printing industries)* yang dikelola secara perseorangan. Beberapa buku teks agama Islam sejenis dicetak di Jawa antara akhir tahun 1850-an hingga awal tahun 1860-an. Perkembangan paling penting dalam dunia percetakan Muslim pada bagian akhir abad ke-19 berlangsung di Singapura, yang sejak sekitar tahun 1860 telah menjadi pusat aktivitas penerbitan Muslim di kawasan Asia Tenggara dan pusat aktivitas percetakan Muslim berbahasa Melayu pertama di dunia.[117] Di luar Hindia, pada awal tahun 1880-an, literatur Islam berbahasa Melayu juga diterbitkan di kota-kota dari negeri-negeri Muslim lainnya seperti Bombay, Kairo dan Mekah.[118] Perkembangan ini berkontribusi terhadap banyaknya reproduksi manuskrip-manuskrip lama dan berlipatgandanya karya-karya baru

keagamaan, yang bersama dengan dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869, memungkinkan terjadinya peningkatan arus masuk buku-buku agama ke Hindia.

Pergeseran dari reproduksi buku secara manual ke mekanis niscaya melahirkan perubahan dalam apa yang disebut Terry Eagleton sebagai 'modus produksi kepustakaan' (*the literary mode of production*) yang diikuti oleh perubahan dalam posisi sosial dari para penulis (literari) dan kesadaran sosial dari masyarakat. Dalam modus produksi manuskrip, aktivitas penyalinan buku merupakan sesuatu yang mahal, padat karya, dan jarang. Dalam kondisi-kondisi demikian, sulit bagi pengarang untuk bisa hidup dengan menjual bukunya ke khalayak luas. Ini berarti bahwa reproduksi manuskrip hanya bisa dilakukan oleh segelintir literati yang berasal dari keluarga-keluarga kaya (yang pengabdi), yang kebanyakan berada di bawah patronase keluarga kerajaan atau tuan-tuan feodal. Tentu saja, terdapat pasar bagi dan/atau komersialisasi manuskrip itu. Namun, pasar untuk itu masih tetap marjinal yang terbatas pada relasi antara penulis dan patronnya. Jadi, dalam modus produksi manuskrip, urusan mengenai persoalan kesejahteraan para penyair dan penulis tidak pernah melampaui institusi patronase (Milner 1996: 96; Auerbach 1965: 242). Dalam dunia politik Islam tradisional, hal ini bisa menjelaskan adanya ketergantungan simbolik antara para sultan dan ulama. Sultan diuntungkan oleh adanya legitimasi agama dari ulama, sementara ulama mendapatkan patronase kerajaan demi kesejahteraan dan karya-karya mereka.

Dengan diperkenalkannya mesin cetak (pertama litografi, dan kemudian tipografi), reproduksi buku menjadi lebih mudah, lebih murah dan berlimpah. Di luar pemerintahan, sekarang tumbuh pusat-pusat kuasa alternatif untuk mendukung proses reproduksi buku. Selain dari tuan-tuan kolonial sebagai patron-

patron baru, agen pendukung paling kuat saat ini ialah pemilik mesin cetak karena lewat mereka inilah, para pengarang bisa mendapatkan keuntungan dari karya-karya mereka karena adanya jaminan pemasaran atas hasil karya mereka ke khalayak pembaca. Di bawah modus produksi yang baru ini, sistem patronase digantikan oleh sistem relasi komoditi, dan ini melahirkan bentuk-bentuk produksi dan konsumsi kepustakaan yang bersifat sangat individual yang tak ada presedennya secara historis. Hal ini mengakibatkan terjadinya keterpisahan literati Islam secara perlahan dari kelas penguasa.

Perubahan dalam modus produksi ini juga mengubah posisi sosial kaum literati. Literati tradisional memperoleh otoritasnya antara lain bersumber dari kelangkaan dan keunikan manuskrip. Kelangkaan ini menumbuhkan persepsi sosial akan keotentikan manuskrip, yang dalam asosiasinya dengan pesan keilahian dari teks memberikan 'aura' sakral kepada kepustakaan tradisional (Benjamin 1973: 225). Aura ini pada gilirannya menganugerahkan privilese khusus kepada sedikit orang yang memiliki akses terhadap manuskrip, yang memungkinkan ulama mendapatkan prestise sosial yang tinggi. Seperti yang diamati oleh Walter Benjamin (1973: 223), aura inilah yang 'lenyap dalam zaman reproduksi mekanis'. Aura ini barangkali masih tetap bertahan dalam produksi buku secara litografis, karena pada umumnya masih berbasis pada reproduksi manuskrip-manuskrip agama yang lama. Sungguhpun begitu, berlipatgandanya jumlah buku yang beredar lewat bantuan teknik litografi ini juga mulai melahirkan dampak yang signifikan berupa desentralisasi dalam kepemilikan pengetahuan. Desentralisasi ini pada gilirannya secara perlahan memerosotkan nilai sakral dari manuskrip tersebut dan juga aura ulama tradisional, terutama di mata komunitas melek huruf.

Tantangan yang dimunculkan oleh adanya reproduksi secara mekanis ini bahkan menjadi lebih serius setelah kaum Muslim mengadopsi percetakan secara tipografis sejak tahun 1890-an, mengikuti penggunaan teknik ini secara lebih awal oleh agen-agen pemerintah kolonial dan para pemilik penerbitan koran dan majalah swasta. Karena biaya pembelian mesin tipografi lebih besar ketimbang mesin litografi, pola ekonomi dan manajerial dari teknik ini harus didukung oleh perusahaan-perusahaan bisnis formal ketimbang oleh usaha-usaha percetakan rakyat. Dengan teknik dan gaya manajemen yang baru, skala (besaran) dan kecepatan dari reproduksi buku menjadi tak terbandingkan. Peningkatan ini pada gilirannya mengubah sifat dari produksi kepustakaan. Karena buku-buku yang dicetak secara litografis kebanyakan merupakan manuskrip-manuskrip lama, maka materi-materi litografis kebanyakan berkaitan dengan subyek-subyek tradisional dan sejarah. Secara kontras, untuk mengoptimalkan kapasitas dan kecepatan mesin, percetakan secara tipografis lebih banyak menghasilkan karya-karya kontemporer, terutama karya-karya yang berkaitan dengan sejarah kekinian dan peristiwa-peristiwa lokal (Proudfoot 1993: 46-54). Lebih lanjut, penggunaan huruf Arab atau Jawi (Arab-Melayu) dalam litografi segera dintantang oleh dominasi penggunaan huruf *rumi* (Romawi) dalam produksi tipografis, meskipun untuk sekitar limapuluh tahun ke depan, huruf Arab dan Romawi terus digunakan secara berdampingan.

Semua fenomena ini bukan hanya berkontribusi terhadap terjadinya ledakan dalam jumlah bahan-bahan bacaan, tetapi juga menghadirkan tantangan serius bagi status dari subyek-subyek dan pengetahuan tradisional yang memiliki efek subversif terhadap prestise sosial terdahulu dari otoritas ulama tradisional. Pada akhirnya, ledakan dalam jumlah bahan-bahan cetakan

menciptakan kondisi yang kondusif bagi pengembangkan tingkat melek huruf dan, yang lebih penting lagi, bagi peningkatan jumlah 'warga negara' dari 'Negeri Pustaka' (*Respublica litteraria*). Peningkatan ini pada gilirannya secara signifikan mengubah status sosial dari ulama tradisional dan kesadaran keagamaan masyarakat.

Bersamaan dengan pengadopsian teknologi-teknologi percetakan baru, pada akhir abad ke-19 juga muncul klub-klub sosial Muslim yang bergaya Barat. Salah satu contoh yang baik dari klub-klub semacam ini ialah sebuah *study club* Islam bernama *Rusdijah Club*, yang muncul dalam milieu kesultanan Bugis di Riau. Didirikan pada awal tahun 1880-an, klub ini memiliki sebuah perpustakaan dan mesin percetakan untuk mencetak karya-karya para anggota dan teks-teks agama. Klub itu juga mengadakan acara-acara sosial dan kegiatan-kegiatan keolahragaan secara reguler (Matheson 1989).

Pengadopsian teknologi-teknologi percetakan dan klub-klub sosial bergaya Barat oleh kaum Muslim melahirkan sebuah rezim kebenaran yang baru, sebuah modus produksi yang baru, sebuah kesadaran agama yang baru, dan relasi-relasi pengetahuan dan kuasa yang baru. Semua ini merupakan ancaman bagi kemapanan ulama tradisional, sekaligus memfasilitasi kelahiran ulama reformis-modernis yang baru. Teknologi-teknologi percetakan dan klub-klub sosial modern memberikan fondasi bagi *koem moeda* Islam pada awal abad ke-20 untuk memperluas ruang publik modern Hindia, melampaui batas-batas lingkungan priyayi.

Perluasan Ruang Publik oleh Kaum Muslim

Dalam ranah media, *kaoem moeda* Islam di Sumatra Barat

melakukan sebuah langkah penting untuk memperluas target audien dari pers vernakular melampaui lingkungan komunitas priyayi. Sejak awal kemunculannya, *kaoem moeda* mendirikan beberapa majalah dengan menggunakan bahasa Melayu dalam tulisan huruf *Jawi* yang bisa dibaca oleh audien Hindia yang lebih luas pada masa itu. Terinspirasi oleh kehadiran majalah reformis-modernis pertama di Singapura, *Al-Imam*, sejak tahun 1906, Abdullah Achmad dengan dukungan para pedagang lokal seperti Sutan Djamal al-Din Abu Bakar, mendirikan majalah *Al-Munir* pada tahun 1911. Para kontributor dari majalah ini termasuk para tokoh *ulama-intelek* dan inteligensia lokal seperti Hadji Rasul, M. Thaib Umar, Djamil Djambek, Sutan Muhammad Salim (ayah Agus Salim), dan bahkan Datuk Sutan Maharadja—sebelum majalah itu menunjukan dukungannya secara mencolok terhadap kampanye kaum Muslim reformis (Abdullah 1972: 216-229). Dengan mempromosikan ide-ide 'Abduh dan Rid , majalah itu menjadi corong bagi *kaoem moeda* Islam. Selain mengargumentasikan kesesuaian Islam dengan sains dan rasionalitas modern, artikel-artikel dalam majalah tersebut menyerukan kepada ummat Islam untuk kembali kepada ajaran Islam yang asli dengan menghapuskan *taqlid*, mempromosikan ijitihad, dan menentang praktik bid'ah, khurafat dan tarekat yang ekstatik.[119]

Kelahiran majalah *Al-Munir* memiliki efek bola salju. Setelah itu, segera muncul majalah-majalah dengan tipe yang sama di kawasan itu, seperti majalah *Al-Akhbar* yang dimiliki oleh kaum Adabiyah, majalah *Al-Bayan, Al-Imam*, *Al-Basyir, Al-Ittiqan*, dan *Al-Munir el Manar* yang dimiliki oleh jaringan madrasah Sumatra Thawalib (Junus 1980: 82). Pada tahun 1916, Abdullah Achmad berkolaborasi dengan ketua Sarekat Islam, Tjokroaminoto, untuk mendirikan majalah *Al-Islam* di Surabaya. Majalah ini menandai dimulainya penerimaan kaum Muslim terhadap penggunaan

huruf *rumi*. Karena, di samping menggunakan huruf *Jawi*, majalah ini juga mulai memperkenalkan huruf *rumi* dalam beberapa bagian kecil dari majalah tersebut (Laffan 20003: 178). Transformasi ini menandai sebuah perkembangan baru dalam ruang publik Hindia. Huruf *rumi* dan percetakan tipografis bukan hanya menjadi sebuah kunci untuk membuka dan menyebarluaskan peradaban-peradaban modern (Barat), namun juga menjadi medium untuk bisa memproduksi dan mereproduksi terbitan-terbitan berskala besar, sehingga bisa memperluas jangkauan dari ruang publik. Adopsi *kaoem moeda* Islam terhadap huruf ini menandai fase konsolidasi dan juga pertarungan yang kian sengit di kalangan komunitas *bangsawan pikiran*.

Dalam ranah perhimpunan-perhimpunan sosial, tonggak penting dalam proses perluasan ruang publik, melampaui orbit dari aristokrasi yang telah mapan, ialah pembentukan Sarekat Dagang Islamiah (SDI) pada tahun 1909 di Bogor. Dirintis oleh Tirto Adhi Surjo, perhimpunan ini kemudian dipimpin oleh mantan-mantan pelajar STOVIA dan inteligensia lain serta para ulama-pedagang dari peranakan Arab dan *Boemipoetra*.[120]

Konstituen dari SDI berbasis pada apa yang Tirto sebut sebagai '*Kaoem Mardika*' atau '*Vrije Burgers*' (warga negara yang merdeka), yaitu orang-orang yang mata pencahariannya tidak bergantung pada pemerintah kolonial. Tujuan utama dari perhimpunan itu, menurut artikel Tirto yang dimuat dalam *Medan Prijaji* 3 (1909), ialah untuk memperbaiki kondisi-kondisi buruk yang dialami oleh para pengusaha/pedagang (Muslim) pribumi sehingga bisa mengejar paling tidak kemajuan yang dicapai para pedagang keturunan Cina, kalau bukannya yang dicapai orang-orang Eropa. Mengenai urgensi pendirian perhimpunan dagang Muslim itu, Tirto menyatakan:

> Karena itu dalam mendapatkan perubahan kedudukan kaum pedagang kita bangsa Islam di Hindia wajib ada satu badan yang anggota-anggotanya adalah saudagar-saudagar supaya ilmu sarwat bisa dilakukan dengan sepertinya dan supaya lidi yang mudah dipatahkan itu tidak mudah dipatahkan karena dipersatukan sehingga menjadi teguh.121

Sayangnya, umur dan jangkauan pengaruh dari perhimpunan ini terhalangi oleh kecurigaan pihak aparat kolonial terhadap setiap gerakan yang dianggap sebagai perwujudan dari semangat Pan-Islamisme.

Kelahiran SDI diikuti oleh berdirinya perhimpunan-perhimpunan sejenis namun dengan orientasi yang berbeda di daerah-daerah Hindia lainnya. Selama dekade kedua abad ke-20, muncul di antaranya *Djaja Upaja* di Batavia, *Tsamaratul Ikhwan* di Sumatra Barat, *Baji Minahasa* di Makasar, dan *Setia Usaha* di Surabaya.[122] Tujuan utama dari perhimpunan-perhimpunan ini ialah untuk memajukan kesejahteraan, pendidikan dan solidaritas Muslim/pribumi dengan menggunakan identitas Islam sebagai perekat sosial dan untuk memajukan ajaran dan praktik ke-Islam-an yang benar sebagai pembimbing hidup.

Prestasi terbesar dalam pembentukan perhimpunan-perhimpunan yang berbasis pada prinsip-prinsip *kaoem moeda* Islam ialah berdirinya Muhammadiyah dan Sarekat Islam pada tahun 1912. Didirikan di Yogyakarta oleh Achmad Dachlan dengan dukungan para ulama-pedagang lokal, para pemimpin Budi Utomo setempat, dan para pelajar sekolah guru pribumi (Nakamura 1976: 115-116),[123] Muhammadiyah diorientasikan untuk memperkuat persatuan dan kekuatan Islam dalam menghadapi aktivitas-aktivitas kolonialisme dan misionaris Kristen lewat strategi 'peniruan secara taktis' *(appropriation)*.

Dengan mengadopsi metode-metode dan aparatus modern serta taktik-taktik kelompok misionaris Kristen, Muhammadiyah memainkan peran penting dalam memperkenalkan institusi-institusi sosial bergaya Barat ke kalangan masyarakat pribumi Hindia yang lebih luas.

Berangkat dari pendirian jaringan madrasah di sekitar Yogyakarta, jangkauan aktivitas Muhammadiyah dengan dukungan kaum borjuis kecil Muslim meluas ke sektor-sektor dan daerah-daerah lain di Hindia pada dekade berikutnya (Nakamura 1976: 116). Sektor-sektor ini meliputi sekolah, publikasi, panti asuhan, klinik, rumah sakit dan institusi-institusi sosial lainnya. Untuk bagian terpanjang dari perjalanan hidupnya, organisasi ini lebih berkonsentrasi pada gerakan-gerakan sosio-kultural, meskipun para pemimpinnya secara individual mungkin bergabung dengan organisasi-organisasi politik. Pada dekade-dekade awal kelahirannya, Muhammadiyah menempati posisi pinggiran dalam dunia politik nasional—meski cabang-cabangnya di Sumatra cenderung lebih bersifat politis—sehingga tetap bisa berhubungan baik dengan pihak pemerintah kolonial. Barangkali karena alasan itulah, pemerintah kolonial pada tahun 1915 mulai mensubsidi sekolah-sekolah Muhammadiyah.

Sementara Muhammadiyah terfokus pada aktivitas-aktivitas sosial-pendidikan, Sarekat Islam lebih berkonsentrasi pada advokasi ekonomi dan politik sebagaimana yang akan dibahas dalam bagian berikut.

Permainan Kuasa: Konsolidasi dan Kontestasi

Wacana dan ruang publik adalah situs tempat perjuangan kuasa digelar serta tempat di mana identitas dan komunitas dikonstruksi. Daya dorong utama bagi berlangsungnya perjuangan kuasa serta

konstruksi identitas-komunitas di kalangan inteligensia pada masa itu ialah adanya perbaikan dalam taraf ekonomi mereka, serta adanya kebijakan-kebijakan kolonial yang diskriminatif yang melahirkan dampak sosio-ekonomi yang berbeda-beda bagi posisi subyek yang berbeda-beda dari komunitas inteligensia. Di bawah kondisi-kondisi ini, berbagai kelompok inteligensia berusaha untuk mengkonsolidasikan kolektivitas-kolektivitas dan identitas-identitas mereka. Proses ini mengakibatkan lahirnya pertarungan politik yang sengit. Konsolidasi dan kontestasi kuasa ini menandai permulaan dari permainan-permainan kuasa (politik) yang sesungguhnya. Permainan-permainan kuasa ini berlangsung baik dalam poros relasi negara dan masyarakat maupun dalam interaksi dari beragam posisi subyek dari inteligensia dalam masyarakat.

Memasuki dekade kedua abad keduapuluh, inteligensia baru *(bangsawan pikiran)* mendapatkan momentum baru untuk memperkuat pengaruh sosial dan ruang publik mereka. Peluang-peluang politik bagi perkembangan inteligensia ini terutama dikondisikan oleh situasi perang pada masa itu. Perang Dunia I (1914-1918) sangat mempengaruhi negeri Belanda dan negeri jajahannya. Tekanan dari perang tersebut memaksa Inggris untuk membatasi melintasnya kapal-kapal netral di Samudera India. Pembatasan ini menyebabkan renggangnya hubungan antara negeri Belanda dan Hindia. Implikasi langsung dari adanya rintangan komunikasi ini ialah meningkatnya kemandirian negeri jajahan dari negeri induknya. Secara kebetulan, dua Gubernur Jenderal Hindia selama PD I, yaitu A.W.F. Idenburg (1909-1916) dan penerusnya Van Limburg Stirum (1916-1921), tergolong kaum *Ethici* yang progresif yang memiliki kepedulian besar terhadap kemajuan pribumi dan secara luas mengakomodasi kepentingan-kepentingan pribumi.

Kepdulian-kepedulian semacam itu, seiring dengan adanya kebutuhan birokrasi pemerintah dan swasta untuk merekrut tenaga terampil dalam jumlah yang besar, mendorong kedua Gubernur Jenderal tersebut untuk memajukan kualitas dan memperbanyak rekrutmen dari kalangan *Boemipoetra* yang terdidik. Kebijakan ini bukan hanya menyebabkan semakin meluasnya sekolah-sekolah berstandar Barat, namun juga memaksa pemerintah untuk melonggarkan persyaratan keturunan agar bisa menarik lebih banyak siswa dari golongan rendahan. OSVIA, misalnya, semakin banyak menerima siswa dari kalangan priyayi menengah dan bahkan priyayi rendahan. Sementara pada awal abad keduapuluh, lebih dari separo ayah siswa memegang posisi-posisi pemerintahan sipil pribumi dari asisten Wedana sampai Bupati, pada tahun1915 proporsi dari yang berasal dari keluarga golongan rendahan meningkat tajam (Sutherland 1979: 54).

Dengan dilonggarkannya persyaratan untuk masuk sekolah, jumlah siswa di beragam level dan jenis institusi pendidikan meningkat pesat. Hal ini pada gilirannya bertanggungjawab pada pertumbuhan jumlah angkatan muda terdidik yang terlatih untuk pekerjaan-pekerjaan 'kerah-putih' dan bisa menikmati prestise yang mengiringi posisi tersebut, tak peduli dari golongan mana asal keluarga mereka. Perluasan peran profesional pribumi baru dalam birokasi (pemerintah dan swasta) ini membantu mengaburkan identifikasi yang sempit antara status tinggi dengan pegawai sipil pribumi (Sutherland 1979: 54).

Daya tawar dari kelompok profesional pribumi baru ini pun meningkat, dan ini merupakan konsekuensi tak terduga dari kebijakan-kebijakan kolonial yang diskriminatif. Untuk menjawab krisis ekonomi global yang terjadi di sekitar peralihan abad, kantor-kantor pemerintah kolonial menerapkan prosedur-prosedur pembukuan yang sistematis dan rinci yang mengharuskan

Kepala-kepala Kantor pemerintah untuk mengontrol pengeluaran-pengeluarannya secara lebih ketat. Dengan adanya tekanan dari pertimbangan-pertimbangan anggaran itu, Kepala-kepala Kantor pemerintah kolonial tak punya pilihan kongkret lainnya selain dari merekrut tenaga profesional pribumi yang lebih murah dibandingkan dengan orang-orang Indo-Eropa yang dibayar menurut skala gaji untuk orang-orang Eropa. Pola yang sama juga dijalankan oleh perusahaan swasta (Van Niel 1970: 64-65). Peluang-peluang yang lebih besar bagi para profesional pribumi ini menunjukkan kepada orang kebanyakan bahwa korp administrasi pribumi bukan lagi satu-satunya lintasan untuk mobilitas vertikal, dan bahwa *habitus* priyayi tradisional bukan lagi merupakan satu-satunya teladan bagi kehidupan yang baik

Sementara itu, meskipun kebanyakan inteligensia pada dekade ini masih bekerja sebagai pegawai pemerintah, beberapa dari mereka telah menemukan bidang mata-pencaharian baru di luar 'sangkar besi' administrasi kolonial. Jadi, suatu jenis inteligensia baru, yang mengikuti pilihan Tjipto Mangunkusumo untuk menolak bekerja sebagai pegawai pemerintah, mulai berkembang. Mereka ini lebih dikenal sebagai '*Kaoem Mardika*'. Heather Sutherland menggambarkan kelompok ini (1979: 56) sebagai berikut:

> Mereka hidup di pinggiran masyarakat pribumi dan kolonial, bekerja pada institusi-institusi embrionik dari kehidupan pribumi kelas menengah perkotaan, sebagai guru atau jurnalis, bergerak dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu pekerjaan ke pekerjaan lain. Mereka merupakan sebuah gabungan heterogen dari peranakan Cina dan Arab, Indo, priyayi yang tercerabut serta santri liberal, yang dipersatukan oleh sikap-sikap yang sama, pengalaman-pengalaman yang sama, benih-benih keluhan

politik dan, kerap pula, antusiasme yang sama untuk menjalankan usaha-usaha ekonomi yang bersifat spekulatif.

Dengan meningkatnya pengaruh dari inteligensia profesional baru, serta dengan lahirnya '*Kaoem Mardiak*', gelar 'bangsawan' menjadi kehilangan auranya. Diuntungkan oleh situasi ini, inteligensia menemukan momentum untuk mengkonsolidasikan komunitas-komunitas mereka sendiri secara terpisah dari aristokrasi lama. Dalam konteks ini, mereka mulai mempertanya-kan identifikasi terdahulu mereka dengan kode '*bangsawan pikiran*'. Seperti yang dinyatakan oleh seorang komentator dalam koran *Sinar Djawa* (No. 52, 4 Maret 1914):

> Seiring dengan perkembangan waktu, tipe bangsawan baru telah lahir, yakni *bangsawan pikiran*. Namun jika bangsawan pikiran hanyalah kelanjutan dari *bangsawan oesoel*, maka perubahan tak akan pernah terjadi dan tidak ada perhimpunan yang akan lahir. Namun jika *wong cilik* keluar dari lingkungan ras mereka dan menolak untuk dieksploitasi oleh para bangsawan, maka inilah awal dari pergerakan.[124]

Saat sinar dari istilah *bangsawan pikiran* mulai meredup, istilah baru yang lebih segar dan menggairahkan pun muncul. Inteligensia sekarang lebih suka melukiskan dirinya dengan istilah-istilah yang menggelorakan semangat muda seperti '*kaoem terpeladjar*', '*pemoeda peladjar*', '*pemoeda*', atau kata Belanda, '*jong*' (pemuda). Istilah-istilah tersebut dimunculkan oleh para intelektual pendatang akhir dari generasi pertama, seperti Satiman Wirjosadjojo (lahir tahun 1892, seorang pelajar STOVIA), dan mulai dipakai secara umum sebagai kode identitas bagi

generasi kedua inteligensia, yang terutama terdiri dari mereka yang pada umumnya lahir selama periode tahun 1900-1915. Dengan penemuan rubrik-rubrik atau kode-kode baru tersebut, semangat abstrak '*kaoem moda*' terdahulu sekarang menjelmakan dirinya dalam kelahiran generasi muda yang terdidik dan penuh semangat.

Terekspos secara luas lebih terhadap bahasa Belanda sebagai konsekuensi dari pendalaman proses 'pem-Belanda-an', inteligensia ini, terutama generasi yang lebih muda, terbiasa untuk membaca terbitan-terbitan berbahasa Belanda dan menulis dalam bahasa Belanda. Dalam proses ini, mereka mulai menemukan dan mengadopsi istilah Belanda '*intellectueel(en)*'. Dalam pidato penghormatan kepada almarhum Wahidin Sudiro Husodo, misalnya, Suwardi Surjaningrat menulis sebuah artikel berbahasa Belanda dalam *Nederlandsch Indië Oud & New Intelektual (1916-1917)*, berisikan kalimat yang terjemahannya kira-kira: 'Tak banyak *intellectueelen* yang memiliki pengetahuan mengenai *nationale cultuur* masyarakat Jawa seperti Dr. Soedirohoesodo'.

Pernyataan Surjaningrat tersebut mengindikasikan antara lain bahwa istilah *intellectueelen* yang dipakai pada periode historis ini masih berasosiasi lebih dengan pemilikan pengetahuan ketimbang dengan sebuah panggilan historis bagi liberasi politik. Jadi, isi historis dari istilah *intellectueelen* pada kurun waktu ini masih berelasi dengan istilah *bangsawan pikiran* atau *pemoeda peladjar*, yaitu memposisikan pengetahuan (*kemadjoean*) sebagai parameter baru bagi status sosial. Namun, selain menunjukkan kaitannya dengan pengetahuan, Surjaningrat juga telah menghubungkan istilah *intellectueelen* dengan pembangunan 'kebudayaan nasional' (*de nationale cultuur*) dari masyarakat Jawa. Ini mengindikasikan bahwa dekade kedua abad keduapuluh merupakan titik-alih *(turning point)* dari wacana obsesif tentang

kemadjoean menuju munculnya kesadaran proto-nasionalisme. Dengan kata lain, dekade itu merupakan fase transisional dari gerakan-gerakan kultural ke politik.

Lahirnya Perhimpunan-Perhimpunan Proto-Nasionalis

Pada titik transisi ini, gerakan-gerakan sosial inteligensia menjadi beraneka bentuk, merepresentasikan keragaman aliran kultural, arkeologi pengetahuan dan intensitas kesadaran politik, terutama sebagai reaksi terhadap politik segregasi sosial yang dikembangkan oleh kolonial. Secara kultural, gerakan-gerakan itu bolehjadi merepresentasikan keragaman kesadaran nasional etno-religius. Secara kognitif, gerakan-gerakan itu bolehjadi merefleksikan perbedaan derajat ekposur terhadap pendidikan dan peradaban modern. Secara politiko-psikologis, gerakan-gerakan itu bolehjadi merupakan perpanjangan dari sikap progresif, moderat, dan konservatif. Ekspresi dari beragam gerakan ini dalam ruang publik dimungkinkan dan juga dibatasi oleh struktur peluang politik yang ada, oleh pengaruh-pengaruh eksternal, dan juga oleh dinamika internal dalam komunitas inteligensia.

Struktur peluang politik dari periode tersebut mencerminkan karakter idiosinkratik dari Gubernur Jenderal Idenburg. Di satu sisi, dia adalah seorang pendukung gigih dari partai-partai Kristen yang darinya partai-partai tersebut mengharapkan banyak bantuan. Di sisi lain, dia juga adalah seorang pendukung kuat Politik Etis, yang menyambut baik munculnya perhimpunan-perhimpunan pribumi yang bukan Kristen sekalipun.

Dalam tahun-tahun kepemimpinan Idenburg, kelompok-kelompok misi Kristen dengan cepat meluaskan aktivitas-aktivitas mereka di Hindia. Operasi-operasi mereka dalam ranah yang

luas, seperti pendidikan, kemajuan kultural dan kesejahteraan ekonomi di kalangan orang-orang pribumi mendapatkan bantuan dari Negara. Pihak pemerintah memformulasikan beberapa kebijakan untuk menerapkan prinsip-prinsip Kristen dalam kegiatan sehari-hari dan pemerintahan Hindia, seperti misalnya '*Sunday Circular*' (Sirkuler Hari Minggu) dan '*Market Circular*' (Sirkuler Pasar) (Van Niel 1970: 83-84).[125] 'Lampu hijau' dari pemerintah ini membantu menempa vitalitas dari usaha-usaha penyebarluasan agama Kristen.

Akan tetapi, apa yang membuat api kecemburuan menyala dan berubah menjadi bara 'permusuhan' ialah terjadinya perbenturan antara intensifikasi dakwah Kristen dengan gelombang pasang gerakan reformasi Islam. Terinspirasi oleh ide-ide reformisme-modernisme Islam dan Pan-Islamisme di Timur Tengah, gelombang gerakan Islam yang telah mencapai Hindia sekitar peralihan abad itu kini telah menjelma menjadi gelombang pasang yang menggerakkan turbin kebangkitan Islam.

Selain aktivitas Kristen dan Islam, intensitas sentimen-sentimen keagamaan di ruang publik Hindia menjadi memanas *(overheated)* oleh adanya kegiatan dakwah dari ordo-ordo spiritual dan sekte-sekte agama yang baru, seperti '*Thesofische Vereeniging*' (Perhimpunan Teosofi)[126] dan *Ahmadyah* (Noer 1978: 242; Saidi 1990: 2-4). Pada dekade kedua dari abad keduapuluh, perhimpunan-perhimpunan keagamaan baru seperti ini secara aktif merekrut para anggotanya dari segmen-segmen masyarakat kota yang tercerabut dari akarnya—mulai dari oang-orang Indo yang sedang mencari dukungan spiritual bagi proyek nasionalisme multikultural-nya, hingga para bangsawan Jawa yang menemukan medium baru untuk mengartikulasikan mistisisme Jawa-nya, dan juga para anggota inteligensia yang mengalami alienasi.

Selain dari faktor-faktor di atas, yang juga menjadi penyebab semakin memanasnya ruang publik dalam dekade tersebut ialah semakin kuatnya rasa percaya diri orang-orang Hindia keturunan Cina. Meningkatnya kesadaran-diri dan ekspektasi-ekspekstasi sosial dari kalangan keturunan Cina ini didorong oleh kombinasi antara semakin menguatnya daya tawar ekonomi mereka dengan semakin majunya pendidikan mereka.[127] Ketika revolusi kemerdekaan Cina yang dipimpin Sun Yat-sen berlangsung di Cina daratan pada tahun 1911, orang-orang keturunan Cina di Hindia melihat even ini sebagai bukti dari bangkitnya kembali negara Cina yang kuat dan modern, dan hal ini membantu melambungkan rasa percaya diri mereka. Tersebutlah bahwa orang-orang keturunan Cina sekarang berani mengatakan kepada kaum *Boemipoetra* bahwa republik Cina yang baru akan segera mengusir orang Belanda dan bahwa orang-orang keturunan Cina akan menjadi penguasa dan tuan bagi orang-orang *Boemipoetra*. Kepongahan semacam ini memicu tumbuhnya sentimen-sentimen di kalangan pribumi yang mengarah pada penguatan kesadaran nasional (Shiraishi 1990: 35-38).

Yang terakhir namun juga penting, ruang publik dalam dekade tersebut juga memanas karena keterlibatan organisasi-organisasi politik Belanda dalam urusan-urusan politik di Hindia. Yang paling panting, dalam dekade inilah benih-benih Marxisme dan komunisme revolusioner mulai secara sistematis disemaikan di bumi Hindia. Sementara pada dekade pertama abad keduapuluh telah muncul beberapa serikat buruh pegawai pemerintah yang dipimpin secara eksklusif oleh orang-orang Eropa,[128] dalam dekade kedua ini, telah tiba beberapa propagandis Marxisme dan Komunisme, terutama mantan aktivis dari Partai Buruh Sosial Demokrat Belanda (SDAP) dan Partai Sosial Demokrat Belanda (SDP). Pada tahun 1913, seorang pemimpin buruh

Belanda yang masih muda dan terkemuka, Hendricus Josephus Fransiscus Marie Sneevliet, tiba di Jawa dan segera bergabung dengan rekan-rekan sosialisnya, seperti D.M.G. Koch dan Adolf Baars dalam proyek untuk mengkomunikasikan pesan-pesan Marxis kepada massa terjajah.[129]

Di bawah bayang-bayang kesadaran sosial dan kepentingan-kepentingan yang saling bersaing, beragam gerakan sosial tumbuh dan mengekspresikan heterogenitas *habitus* dan paradigma sosial. Heterogenitas ini mulai menciptakan benih perpecahan dalam ruang publik Hindia, yang pada gilirannya akan menyebabkan perpecahan dalam identitas kolektif inteligensia. Dengan kehadiran 'pihak lain yang penting' (*significant others*), setiap kelompok sekarang mulai mengaktifkan identitasnya yang khas sebagai usaha pertahanan diri terhadap wacana dan aksi-aksi dari kelompok-kelompok yang lain.

Partai politik Hindia pertama yang riil dengan berasaskan multikulturalisme berdiri di Semarang pada tanggal 5 Oktober 1912, bernama *Indische Partij* (IP). Berawal dari *Insulinde*, sebuah perhimpunan berorientasi Indo *(Eurasian)* yang berdiri pada tahun 1907, kemunculan partai ini pada awalnya dimotivasi oleh adanya perasaan dislokasi sosial komunitas Indo sebagai akibat segregasi sosial yang ada dalam struktur kolonial. Meskipun secara teoretis orang-orang Indo-Eropa sederajat dengan orang-orang yang berdarah murni Eropa, dalam kenyataannya terdapat benturan kepentingan antara kaum *blijvers* (penduduk tetap) dengan kaum *trekkers* (penduduk sementara), dan dalam beberapa hal, kaum *blijvers* lebih dekat dengan kaum *Boemipoetra* ketimbang dengan kaum *trekkers* (Furnivall 1944: 244). Yang membuat komunitas Indo *(Eurasian)* menjadi lebih radikal dalam dekade ini ialah karena meningkatnya komunitas eksklusif orang-orang Eropa, serta adanya ancaman ekonomi dari semakin

meningkatnya jumlah kaum *Boemipoetra* terdidik yang bisa dipekerjakan dengan gaji yang lebih murah, sehingga mengancam kesempatan kerja kaum Indo di pasar kerja. Dipimpin oleh seorang jurnalis Indo, E.F.E. Douwes Dekker, yang merupakan keponakan jauh Multatuli, kaum Indo berusaha untuk mengatasi kondisi-kondisi yang tidak menguntungkan itu dengan mengupayakan suatu aliansi antara orang-orang Indo dan orang-orang Hindia pribumi yang terdidik untuk memperjuangkan kesederajatan hak dengan para penduduk keturunan Eropa. Dalam usahanya ini, mereka mulai mempromosikan 'nasionalisme Hindia' yang mengidealkan suatu identitas bersama berdasarkan kriteria kewargaan (kependudukan) Hindia ketimbang atas dasar kriteria etnik atau agama. Padanan kultural (keagamaan) dari usaha tersebut ialah Perhimpunan Teosofi yang memiliki pengaruh yang luar biasa dalam lingkaran orang-orang Hindia yang teralienasi (McVey 1965: 18; Van Niel 1970: 63).

Tokoh-tokoh utama dari generasi pertama inteligensia pribumi yang bergabung dengan IP antara lain ialah Tjipto Mangunkusumo dan Suwardi Surjaningrat. Bersama dengan pemimpin IP, Douwes Dekker, mereka terkenal sebagai '*tiga serangkai*' yang mampu menciptakan partai itu sebagai organisasi non-Eropa yang paling radikal dan maju secara politik, paling tidak pada paruh pertama dekade kedua abad keduapuluh. Karena khawatir akan potensi radikalismenya serta efek bola salju yang ditimbulkannya terhadap gerakan-gerakan pribumi yang ada, Gubernur Jenderal Idenburg melarang partai ini dan memenjarakan ketiga pemimpinnya pada tahun 1913, meski terdapat dukungan buat mereka dari para pemimpin SDAP yang berkeberatan dengan kebijakan pemerintah kolonial yang memberangus hak-hak sipil mereka. Kejadian ini agak ironis, karena IP sesungguhnya kesulitan untuk merekrut massa Hindia sebagai anggotanya mengingat

adanya rasa ketidakpercayan yang berakar-panjang di kalangan Muslim pribumi terhadap komunitas Indo-Eropa (McVey 1965: 18-19). Setelah pembubaran partai ini pada tahun 1913, perjuangan partai tersebut dilanjutkan di bawah bendera lama, *Insulinde*, sampai kemudian namanya diubah menjadi *Nationaal Indische Partij* (NIP) pada tahun 1919 (Pringgodigdo 1964: 22).

Sementara perhimpunan-perhimpunan yang lebih progresif telah lahir, sebuah perhimpunan lama yang berasal dari dekade sebelumnya, yaitu *Budi Utomo* (BU), menampilkan dirinya sebagai perhimpunan yang moderat. Kelompok radikal yang dipimpin oleh Tjipto Mangunkusumo dan Suwardi Surjaningrat keluar dari BU pada tahun 1909, karena penilaiannya bahwa perhimpunan ini telah menjadi terlalu konservatif. Ironisnya, apa yang dipandang terlalu konservatif di mata kaum radikal, dianggap terlalu radikal bagi kebanyakan Bupati yang konservatif. Para bupati ini kemudian juga mengundurkan diri dari perhimpunan tersebut dan mendirikan *Regentenbond* (Perhimpunan Bupati) pada tahun 1913 yang bertujuan untuk mencapai otonomi lokal yang lebih besar dan pengakuan yang lebih besar terhadap posisi tradisional mereka. Setelah keluarnya kedua kelompok ini, BU didominasi oleh *kaoem moeda* yang berorientasi adat seperti Radjiman Wediodiningrat (1879-1951) dan Mas Ngabei Dwijosewojo (Van Niel 1970: 61-62). Di bawah kepemimpinan tipe inteligensia ini, BU lebih mendukung misi untuk mencapai kemajuan kultural dalam kerangka nasionalisme Jawa, dan mempertahankan mistisisme Jawa sebagai fokus keagamaan yang utama. Meski sebagai organisasi yang [relatif] 'tak populer' (elitis), BU tetap menjadi rumah utama bagi inteligensia yang berpendidikan paling tinggi dalam dekade tersebut. Tak heran ketika 'Dewan Rakyat' (*Volksraad*) yang disponsori pemerintah terbentuk pada tahun 1918, para wakil

pribumi dalam Dewan itu sangat banyak yang berasal dari organisasi ini. Dalam periode pertama (1918-1921), BU menduduki enam dari sepuluh kursi untuk kalangan pribumi yang terpilih menjadi anggota Dewan plus satu wakil hasil penunjukan (Suradi 1997: 15-16).[130]

Sebuah pergeseran besar dalam perkembangan historis BU dilakukan oleh Satiman Wirjosandjojo.[131] Setelah menyelesaikan studinya di STOVIA pada tahun 1914, anak dari seorang pedagang Muslim yang taat dari Surakarta ini tak betah dengan kesempitan BU yang gagal menerobos batas-batas etnosentrisme Jawa. Kegagalan BU ini menjadikan orang-orang yang berasal dari kelompok-kelompok etnik yang berbeda, seperti orang-orang Sunda, merasa menjadi orang asing dalam perhimpunan tersebut. Pada tahun 1914, orang-orang Sunda ini mendirikan perhimpunan mereka sendiri, yaitu '*Pagujuban Pasundan*' dengan kantor pusatnya di Bandung dan Tasikmalaya (Blumburger 1931: 38-39). Satiman juga menentang garis keturunan sebagai kriteria untuk bisa masuk ke dalam kelompok pemimpin masyarakat Hindia dan lebih menyukai kualifikasi-kualifikasi pendidikan sebagai kriteria baru. Karenanya, dia mengusulkan pembentukan sebuah perhimpunan '*pemoeda-peladjar*' yang darinya para anggota muda BU bisa direkrut. Perhimpunan tersebut kemudian didirikan pada tahun 1915 yang pada awalnya bernama *Bond van Studeerenden van Java en Madoera*, 'Tri Koro Darmo' (Tiga Tujuan Luhur).[132] Setelah kongres-nya yang pertama di Surakarta pada tahun 1918, perhimpunan itu diubah namanya dengan menggunakan frase bahasa Belanda, *Jong Java* (Pemuda Jawa), dengan tujuan untuk lebih bisa merekrut keanggotaan dari pelajar-pelajar Sunda dan Madura. Tujuan dasar dari perhimpunan ini ialah untuk menyatukan para pelajar pribumi di sekolah-sekolah menengah dan institusi-institusi

kejuruan; untuk memperluas pengetahuan umum para anggotanya, dan untuk membangkitkan rasa persaudaraan di antara semua bahasa dan budaya di Hindia (Poerbopranoto 1981: 23-26). Dalam kenyataannya, perhimpunan pelajar seperti itu tak bisa menghindar dari para penunggang kepentingan. Perhimpunan itu dengan segera menjadi sebuah medan pertarungan pengaruh terutama antara kalangan priyayi konservatif, misi-misi Kristen dan para dai reformis-modernis Islam, untuk tidak menyebutkan misionaris-misionaris proyek sekularisasi dari politik 'asosiasi-etis' kolonial.

Keberadaan *Jong Java* membangkitan kesadaran baru bagi para pelajar dari latar etnik dan agama yang berbeda akan identitas mereka sendiri. Manifestasi dari adanya kesadaran itu tampak pada munculnya beragam perhimpunan *pemoeda-peladjar* dengan mengikuti garis etnis dan agama mereka sendiri seperti *Jong Sumatranen Bond* (1917), *Jong Celebes* (1918), *Jong Minahasa* (1918), *Sekar Rukun* (1919) dan beberapa lainnya. Kelahiran dari beragam perhimpunan *pemoeda-peladjar* itu semakin menambah sifat keragaman dari kesadaran proto-nasional di Hindia.

Berbarengan dengan munculnya perhimpunan-perhimpunan pemuda, para propagandis Marxisme/komunisme merespons adanya ketegangan dalam ruang publik dengan membentuk perhimpunan-perhimpunan kiri. Pemacu dari kelahiran perhimpunan-perhimpunan yang memiliki program yang radikal itu ialah Sneevliet. Dimulai dengan kampanye sosialisme lewat aktivitas-aktivitas jurnalistiknya dan keterlibatannya dalam serikat buruh pekerja kereta api (VSTP), Sneevliet melangkah lebih jauh dengan mengorganisir sebuah pertemuan yang diikuti oleh enampuluh orang-orang sosial demokrat di Surabaya pada 9 Mei 1914. Pertemuan ini menghasilkan pembentukan *Indische*

Sociaal-Democratische Vereeniging (ISDV) sebagai embrio dari apa yang kemudian menjadi Partai Komunis Indonesia. Dalam perkembangan lebih lanjut, ISDV mengembangkan kecenderungan-kecenderungan revolusioner yang menyebabkan elemen-elemen sosialis yang lebih moderat di bawah kepemimpinan Ch. C. Cramer memisahkan diri dan membentuk Partai Sosial Demokrat Hindia sebagai cabang dari SDAP di negeri Belanda (Furnivall 1944: 248).

Meskipun para anggota ISDV, dan juga ISDP, paling tidak untuk beberapa tahun mendatang hampir sepenuhnya terdiri dari orang-orang Belanda, namun ideologi Marxisme/Leninisme yang mereka tanamkan di Hindia mulai mempengaruhi wacana publik dan mendorong lahirnya sebuah kelompok inteligensia sosialis/komunis pribumi. Selanjutnya, perhimpunan sosialis Hindia yang pertama, yaitu '*Sama Rata Hindia Bergerak*' didirikan di Surabaya pada tahun 1917 di bawah inisiatif Adolf Baars. Perhimpunan ini hanya memiliki anggota sebanyak 120 orang dan sekitar setahun kemudian menghilang dari gelanggang publik (McVey 1965: 17-18). Kolaps-nya kelompok sosialis Hindia yang pertama ini sama sekali tidak mematikan pengaruh dari komunisme yang disponsori ISDV. Senjata yang paling kuat telah dikembangkan oleh ISDV pada masa itu, yaitu strategi 'blok dalam' (*block within*), yaitu strategi dimana para kader komunis masuk organisasi tertentu atau gerakan massa tertentu dan berusaha untuk merebut kendali kepemimpinan atas organisasi itu dari dalam (McVey 1965: 21-22).

Pendirian perhimpunan-perhimpunan kiri di Hindia itu menggoda kelompok-kelompok politik yang lain di negeri Belanda untuk melakukan hal yang sama. Tampilnya ISDV dengan segera disaingi dengan berdirinya *Nederlandsch Indische Vrijzinnige Bond* (NIVB, Perhimpunan Liberal) pada akhir tahun

1916. Perhimpunan ini memiliki hubungan dengan kaum Liberal moderat di negeri Belanda dan didirikan dengan tujuan untuk menyatukan kalangan progresif yang moderat dari semua ras. Selanjutnya, sebagai perlawanan terhadap operasi partai-partai sekuler ini di Hindia, berdirilah *Christelijke Ethische Partij* (Partai Etis Krtisten, CEP) dan *Indische Katholieke Partij* (Partai Katholik Hindia, IKP) masing-masing pada tahun 1917 dan 1918. Keduanya merepresentasikan cabang-cabang utama dari Partai Kristen Belanda. Tujuan dari CEP dan IKP ialah untuk mempromosikan otonomi yang lebih luas dari Hindia, namun dengan tetap memiliki 'asosiasi' yang kuat dengan negeri Belanda, serta untuk menjadikan Kristen sebagai basis ideologi negara. Selain semua partai di atas, muncul pula *Politiek Economische Bond* (Perhimpuhan Ekonomi Politik, PEB) pada tahun 1919 yang memiliki hubungan dengan *Vriejheidsbond* di negeri Belanda. Memiliki dasar yang sama dengan CEP dan IKP dalam kerangka promosi otonomi Hindia di bawah kebijakan 'asosiasi', PEB sangat mengkritik apa yang mereka anggap sebagai kecenderungan yang terlalu progresif dari Politik Etis (Pringgodigdo 1964: 25-26; Furnivall 1944: 248). Semua organisasi ini merekrut keanggotaan campuran yang terdiri dari kaum *blijvers*, kaum *trekkers*, orang-orang Timur asing , dan para elit Hindia.[133]

Namun, perkembangan paling penting dari bangkitnya kesadaran proto-nasionalis di kalangan pribumi ini ialah munculnya Sarekat Islam (SI) pada tahun 1912. Perhimpunan ini didirikan oleh H. Samanhudi (1880 [?]-1856), seorang pedagang batik lokal yang berlatar belakang Sekolah Pribumi Kelas Dua *(Tweede Klasse School),* dan yang dibantu oleh Tirto Adhi Surjo dalam merumuskan statuta perhimpunan itu. Berawal dari Sarekat Dagang Islam (SDI) yang muncul di Surakarta pada tahun 1911, perhimpunan ini pada mulanya memang menyerupai SDI

terdahulu yang berpusat di Bogor dalam tujuannya untuk membela para pedagang Muslim lokal, terutama dalam menghadapi para pesaing keturunan Cina dalam industri batik di Jawa Tengah.

Lahirnya SI (SDI) merupakan titik yang menentukan *(watershed)* dalam perkembangan ide kebangsaan Islam sebagai bentuk proto-nasionalisme. Untuk pertama kalinya, kata 'Islam' seara eksplisit digunakan sebagai nama sebuah perhimpunan, yang mengindikasikan bahwa Islam sekarang telah diaktifkan sebagai basis identitas kolektif dan sebagai sebuah ideologi bagi gerakan-gerakan (proto) nasionalis. Sebagai perhimpunan yang tumbuh dari lingkaran *Kaoem Mardika*, perhimpunan ini merepresentasikan meluasnya gerakan *kemadjoen* melampaui milieu priyayi. Kelahirannya di sekitar ibukota kerajaan Surakarta menandai berubahnya pusat gerakan-gerakan Islam dari daerah-daerah pedesaan ke kota. Kepemimpinannya yang dipegang oleh para pedagang dan kemudian inteligensia mencerminkan adanya transformasi kepemimpinan politik Islam dari ulama kharismatik kepada bukan ulama (Kuntowidjojo 2001: 9).

Bangkitnya kembali kelas pedagang pribumi perkotaan ini dengan segera menarik banyak inteligensia progresif dari generari pertama yang mengalami alienasi. Maka, tokoh-tokoh radikal terkemuka, seperti Suwardi Surjaningrat,[134] bersama dengan para aktivis progresif lainnya, seperti Abdul Muis, H.O.S. Tjokroaminoto dan R.M. Surjopranoto (adik Suwardi Surjaningrat) segera bergabung dengan SI. Bagi beberapa tokoh progresif dari kalangan inteligensia yang kritis terhadap bangsawan tua dan tak ingin bekerja sebagai pegawai pemerintah kolonial, lahirnya kesadaran sosio-politik dari *Kaoem Mardika* dalam komunitas Muslim menyediakan medan sosial baru untuk menanamkan ideologi-ideologi dan aksi-aksi historis yang baru. Seperti yang

pernah dinyatakan oleh George Rude, sejauh gerakan sosial apapun harus memiliki sebuah ideologi agar sanggup melakukan mobilisasi sosial, maka ideologi ini hanya bisa dicerap secara efektif jika memang ditanam pada lahan yang telah dipersiapkan sebelumnya (Rude 1970: 28-30). Rangkaian panjang pemberontakan pribumi di bawah bendera Islam pada abad-abad sebelumnya, yang diikuti oleh tumbuhnya kesadaran sosio-politik dalam klub-klub dan perhimpunan-perhimpunan Islam yang baru, menjadi lahan subur bagi penanaman sebuah ideologi baru yang memang dibutuhkan untuk bisa memobilisasi gerakan-gerakan proto-nasionalisme. Karena alasan-alasan inilah, terbentuknya SI sungguh menjanjikan harapan bagi tokoh-tokoh radikal yang progresif.

Lebih dari itu, fakta bahwa Surakarta dengan ikatannya yang kuat dengan kehidupan tradisi Jawa telah menjadi lokasi bagi semakin besarnya aktivitas-aktivitas misionaris Kristen, memiliki arti bahwa kaum Muslim yang taat tertarik memasuki SI sebagai sebuah medium bagi Islam untuk melakukan perlawanan balik. Kalangan priyayi rendahan yang cenderung menentang sikap konservatif para Bupati dan rezim istana di Surakarta juga melihat SI sebagai sebuah medium bagi aktualisasi-diri. Sementara, banyak kaum tradisionalis yang merasa kecewa dengan program Westernisasi yang digagas oleh inteligensia muda BU melihat SI sebagai sebuah kendaraan baru bagi tujuan-tujuan mereka (Van Niel 1970: 91; McVey 1965: 10-11).

Menghadapi perkembangan yang begitu cepat dan heterogennya keanggotaan, SI dengan segera direorganisir dan kepemimpinannya secara gradual bergeser dari para pedagang batik kepada inteligensia yang terdidik secara Barat. Jadi, setelah tahun 1914, peran Samanhudi merosot dan digantikan oleh Tjokroaminoto yang mendapatkan dukungan dari beberapa anggota inteligensia

yang lain. Selain Tjokroaminoto, para intelektual lain yang menjadi pemimpin-pemimpin SI yang terkemuka pada fase formatifnya (1912-1916) ialah R. Gunawan (seorang lulusan OSVIA yang meninggalkan pekerjaannya di pemerintahan kolonial untuk mejadi seorang jurnalis), Abdul Muis (seorang bekas siswa STOVIA yang meninggalkan pekerjaannya di pemerintahan kolonial untuk menjadi seorang jurnalis), R.M Surjopranoto (seorang lulusan OSVIA dan *Landbouwschool* yang meninggalkan pekerjaannya di istana Paku Alam dan pekerjaannya di pabrik gula swasta untuk menjadi seorang aktivis buruh), R. Hasan Djajadiningrat (seorang lulusan HBS yang lebih memilih menjadi seorang pekerja sosial), dan Agus Salim (seorang lulusan HBS yang meninggalkan pekerjaannya di dalam pemerintahan untuk menjadi seorang pendidik).

Mengenai latar belakang pendidikan dan agama dari para pemimpin SI ini, Van Niel menyimpulkan bahwa di antara para pemimpin SI awal (termasuk nama-nama yang disebutkan di atas), 'hampir tak satu pun dari mereka yang berasal dari segmen masyarakat Indonesia yang berpendidikan terbaik,' dan 'tak satu pun dari mereka yang berasal dari keluarga-keluarga santri' (Van Niel 1970: 113). Padahal, HBS, OSVIA, STOVIA dan *Landbouwschool* merupakan institusi-intitusi pendidikan tertinggi (terbaik) yang ada di Hindia hingga akhir tahun 1910-an. Juga telah disebutkan bahwa Tjokroaminoto dan Agus Salim berasal dari keluarga-keluarga santri (lihat catatan kaki 46 bab ini). Selain itu, keluarga Abdul Muis ternyata memiliki ikatan yang dekat dengan keluarga Salim dan dengan Achmad Khatib (Noer 1980: 122). Para pemimpin dengan latar belakang ulama seperti M.H. Abdulpatah, A. Achmad Sadjeli, Said Hasan bin Semit, K.H. Achmad Dachlan, H. Achmad Hasan Zaeni jelas berasal dari keluarga-keluarga santri.[135] Jadi yang benar ialah, hanya

sedikit dari segmen masyarakat Hindia yang berpendidikan terbaik yang bergabung dengan SI, karena sebagian besar inteligensia ini telah menjadi sekuler. Para anggota dari segmen ini yang bergabung dengan SI justru kebanyakan berasal dari keluarga-keluarga santri.

Di bawah kepemimpinan inteligensia, SI yang pada awalnya menekankan pada pemberdayaan para pedagang Muslim bergeser pada advokasi umum terhadap hak-hak ekonomi dan sosio-politik dari masyarakat pribumi secara luas dalam kerangka-kerja sebuah gerakan sosial yang terorganisir secara longgar. Pergeseran ini ditandai dengan pernyataan Tjokroaminoto pada tanggal 26 Juli 1915 bahwa '*de Islam is de godsdienst van de armen en de verdrukten*' (Islam adalah agamanya kaum miskin dan yang ditindas). Terinspirasi oleh pernyataan ini, SI mulai mengadopsi sebuah ideologi populis sehingga jumlah anggotanya bertambah semakin cepat (Koentowidjojo 2001: 10). Pada tahun 1919, SI mengklaim memiliki anggota sebanyak dua juta di seluruh Hindia,[136] dan memiliki jumlah anggota terbesar di antara semua perhimpunan yang ada pada masa itu.

Ranah pengaruh SI mulai mencakup khalayak massa yang lebih luas sebagai konsekuensi dari meningkatnya kekacauan-kekacauan sosial di Hindia. Selama dekade-dekade perang, perubahan-perubahan sosial dan perkembangan tekno-ekonomi yang cepat, yang berkelindan dengan pendalaman penetrasi ekonomi uang hingga ke daerah terpencil mengacaukan kehidupan desa dan rasa kententraman, diikuti dengan kegagalan kelas penguasa tradisional untuk menawarkan kepemimpinan yang mumpuni bagi masyarakat (McVey 1965: 8-9). Dalam kondisi-kondisi kritis semacam itu, Islam bisa mengisi jurang antara cara-cara lama dan baru. Dalam kata-kata Fred R. Von der Mmehden (1963: 9): 'Islam menghadirkan sebuah entitas yang

mudah dipahami yang dengan itu banyak orang merasa bisa menyatukan kembali tatanan sosial yang terpecah-belah'. Bagi sebagian besar orang yang merasa tercerabut dari kondisi sosial tersebut, kesadaran baru mereka tentang Islam itu barangkali tak ada hubungannya dengan mazhab-mazhab pemikiran Muslim atau dengan ideologi reformisme-modenrisme Islam yang baru. Daya tarik utama dari Islam buat mereka tampaknya berakar pada ingatan kolektif tentang pemberontakan-pemberontakan Islam, baik dalam perjuangannya melawan sistem kasta Hindu berabad-abad sebelumnya ataupun untuk menentang sistem kasta kolonial yang lebih mutakhir (Wertheim 1956: 205).

Namun, hingga taraf tertentu, nilai-nilai reformisme-modernisme Islam telah berperanan dalam memperbesar jumlah anggota SI di Hindia dan dalam bangkitnya kesadaran proto-nasional. Penekanan kaum reformis dan modernis pada individualisme dan rasionalisme dalam sebuah masyarakat yang hirarkhis, feodal, parokial dan didominasi orang asing di Hindia sangat kondusif bagi penciptaan suatu fantasi pertatutan sosial baru. Seperti yang dinyatakan dengan baik oleh von der Mehden (1963: 17): '...Identifikasi individu dengan nilai-nilai nasional pertama-tama mengharuskan diruntuhkannya tatanan sosial pedesaan dan daerah yang partikularistik, feodal dan seringkali bersifat hirarkhis.' Tatanan hierarkhi tradisional ini dilemahkan lebih lanjut oleh penekanan kaum reformis-modernis akan kesederajatan manusia. Fakta bahwa kepemimpinan Sarekat Islam terutama terdiri atas orang-orang yang berlatar modernist mengindikasikan adanya kesesuaian antara nilai-nilai reformis-modernis dengan semangat kesadaran proto-nasionalis.

Dengan kemampuannya untuk menyentuh pluralitas kondisi manusia, kehadiran SI merepresentasikan suatu aspirasi sosio-politik yang *multi-lingual*. SI dengan segera menjadi perhimpunan

pribumi pertama yang memiliki cakupan seluas Hindia, yang beroperasi dengan ideologi nasionalis yang umum namun dengan warna agama (Wertheim 1985: 85). Tjokroaminoto dalam pidatonya di depan Kongres Nasional SI di Bandung (17 Juni 1916) menyatakan: 'Kita mencintai bangsa kita dan dengan kekuatan dari agama kita (Islam), kita harus berjuang untuk bisa mempersatukan semua atau setidaknya mayoritas rakyat kita' (Tjokroaminoto 1981: 14). Kata 'Islam' dalam nama perhimpunan itu merupakan penanda dari kepribumian, seperti halnya asosiasi kata Kristen dengan orang Belanda atau Konfusius dengan orang keturunan Cina (Shiraishi 1990: 43).[137] Seperti yang ditulis oleh McVey (1965: 10): 'Saat konsep tentang sebuah bangsa Indonesia belum lagi ada—dan ide ini memang secara umum belum dimiliki oleh masyarakat di Hindia pada masa itu, Islam tampil sebagai sumber persatuan dalam penentangan terhadap kekuasaan asing' (McVey 1965: 10). Hal itu bukan hanya karena mayoritas penduduk Hindia itu Muslim, namun juga karena fakta bahwa Islam di Hindia sejak lama telah menjadi seruan pemersatu bagi perlawanan-perlawanan pribumi.

Meskipun tak bisa dipungkiri bahwa SI memang memiliki daya tarik internalnya sendiri, ledakan perkembangan perhimpunan ini dimungkinkan oleh adanya struktur peluang politik yang tersedia pada masa itu. Dukungan politik bagi kelangsungan hidup perhimpunan tersebut datang dari pihak penguasa tradisional maupun kolonial. Keberadaan SI mendapatkan restu dari istana Surakarta setelah Pangeran Hangabehi diangkat menjadi penasehat SI (Koentowidjojo 2001: 9). Sementara itu, tidak seperti mayoritas besar penduduk Eropa di Hindia yang menganggap fenomena SI sebagai kekuatan penganggu, Gubernur Jenderal Idenburg melihatnya sebagai representasi kebangkitan rakyat yang merupakan sasaran dari Politik Etis. Dikatakannya,

'Karena itu', katanya, 'kita harus menyambut kehadiran SI dengan baik meskipun hal itu sangat berat buat kita. Kita menginginkan hal itu—paling tidak, itulah yang pernah kita katakan—dan kita sendiri yang mendorong kelahirannya lewat proses pendidikan kita' (McVey 1965: 12). Dia begitu yakin dengan optimismenya, dan keyakinan ini dijustifikasi oleh adanya fakta bahwa SI pada masa-masa awal pembentukannya menyatakan kesetiaannya tanpa syarat kepada rezim pemerintah kolonial Belanda. Tjokroaminoto, pada pidatonya di depan kongres SI di Surakarta pada tahun 1913 menyatakan bahwa SI 'bukanlah partai politik, dan bukan sebuah partai yang meninginkan revolusi' (Korver 1985: 56).

Mengenai respons positif Gubernur Jenderal itu terhadap SI, seorang radikal Belanda, Mr. Fromberg, membandingkan hal itu dengan sikap seorang tokoh terkenal dalam novel Alphonse Daudet, *Tartarin de Tarascon* (Werheim 1995: 84). Dia melukiskannya sebagai berikut:

> Tartarin kembali dari Afrika Utara ke desa asalnya Tarascon di Provence, dan orang-orang sedesanya ternganga melihatnya: di belakang Tartarin, berjalan seekor unta dengan tali kekang yang dipegang Tartarin. Terhadap setiap orang yang bertanya: '*Apakah unta itu milikmu?*', dia menjawab dengan rasa bangga: '*Ya, unta ini milikku.*' Namun beberapa saat kemudian, unta itu berlari liar dan mulai berperilaku buruk dengan merusak ladang-ladang jagung, dan para penduduk desa sekali lagi bertanya: '*Tartarin, apakah itu untamu?*', dia melemparkan batu ke unta itu, sambil menjawab: '*Oh, bukan, sama sekali bukan!*'

Perilaku Tartarin dalam kisah tersebut serupa dengan perlakuan Idenbug terhadap SI. Dia dengan bangganya menjadi patron

bagi SI pada masa-masa awal. Namun, begitu gerakan itu mulai di luar kendali, para pejabat Belanda mulai menterjemahkan SI sebagai '*Salah Idenburg*'.

Para anggota SI mulai menunjukkan kecenderungan-kecenderunagn radikalnya pada paruh kedua dekade tersebut. Mereka memobilisasi pemogokan-pemogokan buruh dan melakukan penyerangan secara sporadis terhadap *pangreh pardja*. Setelah tahun 1916, SI menyebut rapat tahunannya sebagai 'Kongres Nasional'. Menurut Tjokroaminoto, 'hal ini dimaksudkan untuk membangkitkan kesadaran rakyat untuk bergerak ke level *natie* (bangsa), yang bisa dicapai secara perlahan lewat perjuangan menuntut pemerintahan sendiri, atau paling tidak hak untuk bersuara dalam urusan-urusan politik' (Noer 1980: 126). Namun, baru pada tahun 1924, SI bergeser dari politik kooperasi menjadi politik non-kooperasi yang ditandai dengan penarikan diri SI dari *Volksraad*.

Eskalasi radikalisme SI bukan hanya merupakan respons terhadap eksploitasi kolonial-cum-kapitalis. Eskalasi itu juga dipengaruhi oleh meningkatnya ketegangan dalam ruang publik yang terjadi sebagai akibat dari pertarungan persaingan internal maupun eksternal. Dengan pengaruhnya yang massif, SI menjadi sebuah 'daratan yang menggoda' (*island of temptation*) bagi para oportunis politik. Di antara mereka itu ialah para pemimpin ISDV yang dengan cepat melihat SI sebagai sebuah lahan persemaian yang potensial bagi penyemaian ideologi Marxis-Leninis. Cabang-cabang SI di kota-kota yang dinamis (dengan tingkat urbanisasi dan proletarianisme yang cepat) seperti Semarang, Jakarta, Surakarta, dan Surabaya dengan segera terinflitrasi oleh strategi 'blok dalam'. Para pemimpin cabang SI seperti Semaun dan Darsono (Semarang), Alimin dan Muso (Batavia), dan H. Misbach (Solo) dengan cepat tertarik pada

ajaran komunisme. Cabang Semarang merupakan yang paling terinflitrasi, sehingga membuat Semaun dan Darsono bergabung dengan ISDV pada tahun 1917. Di bawah pengaruh Marxisme-komunisme, para pemuda radikal mulai mengkritik politik kooperatif SI dan menyerukan kepada para pemimpin SI untuk mengambil jalur yang lebih radikal. Krititisisme mereka membangkitkan beberapa reaksi. Yang pertama, SI merespons kritik-kritik itu dengan mengembangkan program-program yang lebih radikal. Yang kedua, menyadari adanya gerak penyusupan dari 'pihak luar' ke dalam SI, para pemimpin SI yang lain seperti Agus Salim dan Abdul Muis mulai menghidupkan Islam sebagai sebuah kounter-ideologi dan satu-satunya identitas dari SI.

Konsolidasi identitas Islam bagi SI diperkuat dengan adanya hubungan penuh konflik dengan para anggota dari perhimpunan-perhimpunan yang lain. Perbedaan dalam aliran kultural dan kepentingan serta persaingan untuk merekrut anggota-anggota baru seringkali melahirkan pertempuran wacana dalam ruang publik. Sebagai beberapa contoh: seorang pemimpin BU, Radjiman Wediodiningrat menulis dalam *De Indische Gids* (1914: 65-66) yang meragukan keampuhan agama sebagai kekuatan kohesif bagi sebuah gerakan massa. Dia memprediksikan bahwa SI 'hanyalah gerakan sementara saja dari para haji, santri dan orang-orang bodoh'. Karena Islam diidentifikasi sebagai identitas kolektif SI, suatu segmen luas dari anggota SI bereaksi terhadap pendefinisian negatif terhadap Islam seperti itu. Maka, ketika koran Surakarta, *Djawi Hisworo* memuat artikel-artikel karangan Martodharsono dan Djojodikoro (9 & 11/01/1918) yang menggambarkan Nabi Muhammad sebagai seorang pemabuk dan pengisap candu, pihak SI dengan segera bereaksi dengan mendirikan *Tentara Pembela Kanjeng Nabi Muhammad*. Menyusul reaksi berlebihan ini, para pendukung koran dan etno-nasionalisme

Jawa menuduh SI telah mempolitisasi agama dan dengan segera mendirikan *Comité voor het Javaansche Nationalisme* yang menerbitkan sebuah pamflet yang menyerang fanatisme Islam. Muis menolak sebutan tersebut dan menyatakan bahwa SI tetap konsisten dengan karakternya sebagai sebuah organisasi '*nationalistisch Islamistisch*' (nasionalis-Islamis) (Ricklefs 1993: 176; Noer 1980: 143-144).

Seorang teoretikus wacana, Diane Macdonell, menyatakan (1995: 43): 'Wacana itu sama sekali jauh dari ketenangan; mereka saling berbenturan satu sama lain.' Sebagai suatu pertahanan dalam melawan wacana pihak-pihak lain (*Others*), terutama pada saat para anggota dari kelompok itu sadar bahwa mereka telah didefinisikan secara negatif, pada saat inilah, sebuah identitas kolektif menemukan momen penempaannya lewat mobilisasi sumber-sumber daya sejarah dan budaya. Dengan cara ini, meminjam frase Stuart Hall (1997: 4), 'Identitas-identitas terkonstruk dalam, bukan di luar, wacana, dan karenanya kita harus memahami mereka sebagai produk dari formasi-formasi diskursif tertentu yang berlangsung dalam lokasi-lokasi historis dan institusional yang spesifik lewat strategi-strategi pengucapan yang spesifik pula'. Dengan kata lain, kecenderungan radikalisme atau fanatisme sebagai struktur kognitif dari sebuah gerakan sosial tertentu tampaknya menjadi produk dari sederetan komunikasi sosial, yang terjadi dalam sebuah gerakan, antar gerakan, dan bahkan antara sebuah gerakan dengan lawannya. Begitu struktur kognitif ini mengemuka dalam ruang publik, hal ini bisa menjadi sebuah model baru dan membuka sebuah ruang baru bagi gerakan-gerakan sosial selanjutnya dalam konteks-konteks sosio-historis yang berbeda. Jadi, meningkatnya radikalisme SI menjadi tumpuan bagi gerakan-gerakan intelektual Hindia selanjutnya.

Kelahiran Pers dan Karya-Karya Sastra Proto-Nasionalis

Pertumbuhan dari beragam perhimpunan dan meningkatnya pengekspresian kesadaran proto-nasional pada gilirannya mengubah karakter pers sebagai domain lain dari ruang publik. Semakin tingginya kesadaran pribumi telah memacu perkembangan pers vernakular yang dikelola pribumi dan menempatkan pers yang tidak dikelola oleh pribumi pada situasi yang sulit. Sementara pers berbahasa Cina masih bertahan hidup dengan bergantung pada pembaca-pembaca peranakan Cina, koran-koran berbahasa Melayu yang dieditori orang-orang Indo-Eropa dan yang dimiliki orang Belanda menjadi semakin terasing dari publik, atau jika tidak, terpaksa harus menyesuaikan kembali kebijakan-kebijakan dan gaya-gaya reportase mereka agar bisa merespons secara lebih baik perubahan *mood* dari ruang publik. Namun, strategi ini tak bisa bertahan lama. Dalam merespons bangkitnya kesadaran baru dari para pembaca pribuminya, banyak pers pernakular milik orang Belanda yang harus mengakui betapa cepatnya semuanya berubah dan mereka pun terpaksa harus tutup. Sejak awal dekade kedua abad ke-20 (Oktober 1911), koran *Selompret Melajoe*, yang merupakan salah satu Koran paling populer pada abad ke-19, berhenti terbit. Selanjutnya, lebih banyak lagi koran-koran kecil milik Indo-Eropa yang lenyap dari peredaran, dan pada akhir tahun 1913 bahkan koran-koran yang pernah populer dan agak pro-pribumi seperti *Taman Sari* dan *Pembrita Betawi* mengalami kesulitan-kesulitan karena mereka tak lagi bisa bersaing dengan koran-koran baru yang dikelola para pribumi. Sementara itu, beberapa penerbit keturunan Cina, yang menyadari adanya perubahan *mood* sosio-politik dalam ruang publik, mulai menjual mesin dan alat-alat percetakan mereka. Saat pers non-pribumi secara gradual lenyap,

koran-koran dan majalah-majalah yang dikelola para pribumi mulai menjamur (Adam 1995: 175-176).

Di tengah-tengah merosotnya pers-pers vernakular non-pribumi, pemerintah kolonial sempat memperkenalkan jenis publikasi yang lain yang disponsori pemerintah, yaitu mendirikan sebuah 'rumah penerbitan buku', yang akan memiliki dampak yang signifikan terhadap perkembangan kepenulisan dalam sejarah Hindia di kemudian hari. Pada tahun 1908, pemerintah membentuk sebuah komisi untuk memberikan saran bagi penyediaan bahan bacaan bagi kaum pribumi dan sekolah-sekolah pribumi. Proyek ini, menurut Maier, merupakan bagian dari usaha tak kenal lelah dari pemerintah kolonial untuk memperkokoh bahasa Melayu tinggi 'yang benar' dengan memisahkannya dari '*heteroglossia*' bahasa Melayu pasar. Selain itu, kebijakan ini bisa juga ditafsirkan sebagai upaya kolonial Belanda untuk mengembangkan etika, estetika dan politik kepustakaan yang disetujui pemerintah kolonial (Sen dan Hill 2000: 22). Pada tahun 1911, komisi ini menyerahkan laporannya yang didusul oleh penerbitan awal (dengan bantuan komisi tersebut) beberapa cerita daerah dan legenda, serta terjemahan-terjemahan dari kesusastraan Eropa klasik seperti *The Three Musketeers* dan *The Count of Monte Cristo* (Johns 1979: 32). Pada tahun 1917, rumah penerbitan yang mendapat bantuan dari komisi tersebut diberi nama *Balai Pustaka* (BP).

Apapun agenda tersembunyi dari komisi tersebut, yang jelas keberadaan BP berperan penting dalam penyediaan bahan-bahan bacaan yang murah bagi khalayak umum di Hindia. Selain itu, dalam pandangan para kritikus sastra, A Teeuw, lahirnya novel modern Indonesia dan popularitasnya sangat dimungkinkan oleh keberadaan dari Balai Pustaka. Bahkan kebanyakan pujangga nasional dari dekade selanjutnya merupakan mantan pegawai,

entah untuk jangka waktu lama atau sebentar, dari BP. Atau paling tidak beberapa karya mereka pernah diterbitkan BP. Kesusatraan BP pada tahun-tahun permulaan pendiriannya masih berkarakter 'apolitis'. Hal ini memiliki arti bahwa yang menjadi isu-isu politik kontemporer belum lagi terekspresikan dalam begitu banyak terbitan BP, entah karena kurangnya fasilitas ataupun karena kuatnya sarana-sarana preventif dan represif dari pemerintah kolonial (Teeuw 1986: 14-15). Makna penting dari rumah penerbitan (buku) yang disponsori pemerintah ini pada kurun waktu itu adalah dalam fungsinya sebagai medan permagangan bagi para anggota inteligensia untuk meniru aktivitas kesusastraan Barat. Proses peniruan ini membuka jalan bagi keterpautan literati Hindia ke dalam semangat universal '*Respublica litteraria*' (Republik Para Pujangga).

Sementara kesusastraan BP masih bersifat apolitis, sebuah genre kesusastraan politik menemukan medium ekspresinya dalam koran-koran dan majalah-majalah vernakular dalam bentuk literatur serial. Contoh-contoh dari genre novel politik yang diterbitkan dalam dekade tersebut ialah *Student Hidjo* karya Mas Marco Kartodikromo, dan *Hikajat Kadiroen* karya Semaun. Sementara karya yang pertama diterbitkan dalam koran *Sinar Hindia* Semarang pada tahun 1918, karya yang kedua diterbitkan oleh koran yang sama pada tahun 1920. *Student Hidjo* pada dasarnya merupakan kisah tentang seorang pribumi Hindia yang belajar di negeri Belanda dan terlibat hubungan asmara dengan seorang gadis Belanda. Namun, pada akhirnya, dia berpisah dengan gadis itu secara terhormat dan kembali ke Hindia dimana dia menikah dengan seorang gadis pribumi Hindia. *Hikajat Kadiroen*—yang ditulis saat penulisnya berada di penjara karena dakwaan *presdelict* pada tahun 1919—bercerita mengenai seorang intelektual muda yang brilyan (yaitu Kadiroen)

yang mengalami promosi yang cepat dalam pemerintahan (kolonial) pribumi. Meski demikian, karena rasa frustasinya saat melihat adanya jurang antara ideal-idealnya dengan diskriminasi yang ada serta penderitaan rakyat yang disaksikannya, dia berubah menjadi seorang komunis. Dimuatnya dua cerita bersambung dalam koran tersebut mencerminkan peran peniting dari pers vernakular dalam menyuarakan bahasa nasionalisme.

Perubahan dalam ranah-media bukan hanya perubahan kepemilikan media dan aktivitas-aktivtas jurnalistik dari kalangan non-pribumi kepada kalangan pribumi, namun juga mengubah karakter dan isi dari materi yang diterbitkan. Berbeda dari dekade-dekade sebelumnya ketika pers kebanyakan masih dikelola sebagai sebuah usaha swasta, pers-pers vernakular baru sekarang kebanyakan dikelola sebagai corong atau organ dari perhimpunan-perhimpunan tertentu.[138]

Meskipun karakteristik utama dari pers vernakular pada dekade tersebut adalah sebagai corong bagi perhimpunan-perhimpunan tertentu, kebanyakan pers memiliki titik temu dalam membentuk wacana dan agenda baru bagi publik, yaitu dalam menekankan isu-isu yang mempengaruhi kesejahteraan umum rakyat kecil dan dalam memelopori munculnya kesadaran akan keharusan 'persatuan nasional' di kalangan rakyat pribumi yang dijajah pemerintah kolonial Belanda. Sementara kepentingan-kepentingan dari perhimpunan-perhimpunan ini dalam periode ini masih tetap terfokus dalam batas-batas rasial, etno-religius atau ideologi, pers telah mulia berinisiatif membangun apa yang kemudian bisa disebut sebagai 'blok historis' (*historical bloc*) dalam artian Gramsci.[139]

Dengan perluasan ruang publik (yaitu perhimpunan-perhimpunan dan pers proto-nasionalis) yang melampaui batas

spasial milieu priyayi dan bahkan komunitas inteligensia, para intelektual organik kini memiliki ranah mediasi yang memungkinkan mereka menyebarluaskan ide-idenya. Mengikuti jejak langkah dari *ulama-intelek*, para intelektual organik yang progresif dari generasi pertama inteligensia mulai menjalin kontak dengan massa rakyat. Massa di sini bisa digambarkan sebagai kolektivitas dari kelompok-kelompok solidaritas kultural (aliran) dalam artian Geertz (1960), atau 'kelas' dalam artian Marxis-Leninis (1977), atau 'kaum muda' dalam peristilahan Ortega y Gasset.[140]

Maka, pada akhir tahun 1910-an, para intelektual dari generasi pertama inteligensia telah berhasil dalam menjalin komunikasi dengan massa rakyat. Sementara, audiens dari para intelektual generasi kedua masih terbatas pada rekan sesama pelajarnya. Fungsi politik dari generasi kedua inteligensia pada tahap ini ialah menjadi publik utama bagi generasi pertama. Dengan kata lain, generasi inteligensia yang lebih awal menjadi model (intelektual) bagi generasi inteligensia yang lebih kemudian.

Kesimpulan

Ada begitu banyak pelajaran sejarah yang bisa ditimba dari drama kehidupan Hindia antara akhir abad ke-19 hingga dua dekade pertama abad ke-20. Dengan memutar kembali 'film' dari peristiwa-peristiwa kritis dalam periode ini, kita bisa menyaksikan warna-warni dan kontradiksi dari karakter manusia. Penjajah 'yang beradab' tak akan bisa memperoleh justifikasi tanpa memperadabkan rakyat yang terjajah. Kebijakan-kebijakan yang diskriminatif malah melahirkan reaksi-reaksi yang pada gilirannya melumpuhkan kebijakan-kebijakan tersebut. Penjajah pada saat yang bersamaan bisa menjadi pelindung. 'Musuh' bisa

juga berfungsi sebagai sumber inspirasi. Kekuatan hegemonik menciptakan konter-hegemonik. Tak ada konsep diri dan identitas individu tanpa kehadiran pihak lain yang penting (*significantly others*). Dan dalam pergaulan dengan pihak-pihak lain (*others*), identitas mengalami perubahan dan transformasi yang radikal.

Jika dilihat dalam gerak lambat, jelas bahwa tokoh utama dari drama historis ini ialah inteligensia dan *ulama-intelek*. Bentuk pembelajaran sosial dan praktik-praktik simbolis dalam ruang publik berfungsi sebagai sebuah latar sosial dimana di dalamnya inteligensia dan *ulama-intelek* mengorganisir dan mengorganisir-ulang universum simbolik dan struktur kognitif dalam perjuangan mereka untuk menyejarah.

Dengan peningkatan modal kultural yang mereka miliki, perubahan relasi-relasi ekonomi, dan kesempatan-kesempatan yang dimungkinkan oleh struktur peluang politik yang ada, tokoh-tokoh *kemadjoean* sanggup menciptakan identitas dan komunitas kolektif mereka sendiri, dan mengambil jarak dari kaum bangsawan tua. Dalam fase formatif, mereka mulai mendekonstruksi '*bangsawan oesoel*' dengan cara mengkonstruk '*bangsawan pikiran*' bersamaan dengan upaya untuk menciptakan sebuah komunitas *bangsawan pikiran* tersendiri yang kemudian dikenal sebagai *kaoem moeda*. Dalam proses pembentukan ini, mereka mulai membentuk ruang publik di bawah patronase para bangsawan tua. Sampai dekade pertama abad ke-20, ruang publik ini masih terbatas pada lingkaran-lingkaran priyayi dan anggota-anggota komunitas inteligensia. Sementara khalayak umum, dalam artian massa yang lebih luas, masih tetap, di mata inteligensia yang baru ini, bersifat anonim, tak berbentuk dan merupakan pihak ketiga yang acuh tak acuh.

Saat memasuki tahun 1910-an, kelahiran *kaoem moeda* Islam

dan kemunculan *kaoem mardika* bertanggungjawab dalam perluasan ruang publik sehingga menjangkau konstituen yang lebih luas. Hampir bersamaan dengan itu, kemunculan generasi yang lebih baru dari inteligensia memunculkan hasrat dalam diri inteligensia itu untuk membedakan diri mereka dari kalangan bangsawan dengan membentuk kode baru, yaitu *kaoem terpeladjar* atau *pemoeda-peladjar* atau *jong*. Perkembangan ini mendorong trasnformasi ruang publik yang bergerak menjauh dari orbit bangsawan tua.

Dalam pergaulan mereka dengan publik yang lebih luas dari massa yang 'bisu', tak terdidik dan terasing, inteligensia mendapati diri mereka sebagai sebuah golongan sosial tersendiri yang terinspirasi untuk mengabdi kepada 'bangsa'—apapun pemaknaan mereka atas istilah 'bangsa' tersebut. *Mission sacrée* tersebut diarahkan untuk memajukan kesejahteraan umum, menyediakan pendidikan politik, dan meletakkan standar-standar moral untuk menentang penjajahan orang asing. Dalam interaksi mereka dengan khalayak luas, gagasan abstrak mengenai *kemadjoean* secara berangsur-angsur berubah menjadi semangat proto-nasionalisme. Pada kurun waktu ini, barangkali masuk akal untuk menggambarkan inteligensia Hindia dalam kerangka apa yang disebut oleh Karl Mannheim (mengikuti Alfred Weber) sebagai '*freischwebende intelligents*' (inteligensia yang mengambang bebas). Yaitu kelompok-kelompok sosial dalam setiap masyarakat yang memiliki tugas khusus untuk menghadirkan sebuah interpretasi mengenai dunia bagi masyarakat tersebut (Mannheim 1936: 10). Jadi, menjelang akhir dekade kedua abad ke-20, para intelektual organik dari generasi pertama inteligensia telah membentangkan jalan bagi peran yang spesifik dari intelektual sebagai seorang pendidik publik.

Ternyata, meskipun bersatu di bawah obsesi bersama untuk

mencapai *kemadjoean*, para anggota *kaoem moeda* bervariasi dalam topangan kultural dan ekonominya untuk mengimplementasikan jalan *kemadjoean* itu. Maka, muncullah *kaoem moeda* yang berorientasi sekuler, *kaoem moeda* yang berorientasi adat, dan *kaoem moeda* yang berorientasi Islam, yang berkontribusi dalam menciptakan 'aneka suara' *(poliphony)* dari ruang publik Hindia. Aneka suara tersebut menjadi semakin ramai karena peluberan pertarungan persaingan ideologi di negeri Belanda ke dalam ruang publik Hindia berbarengan dengan semakin menguatnya semangat orang-orang keturunan Cina untuk menegaskan identitas diri mereka, intensifikasi revivalisme keagamaan dan aktivitas-aktivitas misionaris, introduksi bentuk-bentuk spiritualisme yang baru, dan kian menguatnya rasa ketidakpuasan dari orang-orang Indo-Eropa.

Polivalensi ruang publik ini pada gilirannya turut memberikan kontribusi terhadap pertumbuhan kesadaran proto-nasionalis. Dalam pada itu, semakin intensifnya pertentangan wacana mendorong terbentuknya identitas-identitas kolektif yang berdiri sendiri-sendiri. Jadi, muncullah prototip nasionalisme Hindia, nasionalisme yang didasarkan pada asosiasi Hindia dan negeri Belanda, nasionalisme etnik (Jawa), dan nasionalisme Islam, dimana yang terakhir ini, pada tahap ini, tampaknya merupakan yang paling berpengaruh.

Namun, meski terdapat heterogenitas dan konflik, terdapat beberapa landasan bersama dan faktor pemersatu. Paling tidak terdapat dua faktor yang bisa diidentifikasi. Yang pertama ialah adanya titik temu dalam agenda publik yang berpusat pada isu *kemadjoean*, kesejahteraan umum dan pentingnya persatuan nasional yang dibangun oleh wacana-wacana dalam pers vernakular. Yang kedua ialah adanya afiliasi (keanggotaan) berganda *(multiple affiliations)* yang berfungsi sebagai jembatan

di antara perhimpunan-perhimpunan.

Karena kebanyakan gerakan proto-nasionalis pada masa itu tidak bermula sebagai partai-partai politik yang terstruktur, namun lebih sebagai gerakan-gerakan sosial yang terorganisir secara longgar, maka menjadi sebuah kelaziman bagi para individu pada masa itu untuk menjadi anggota dari dua atau lebih perhimpunan secara bersamaan. Jadi, individu seperti Suwardi Surjaningrat adalah anggota BU, dan kemudian merupakan anggota SI dan IP. Achmad Dachlan adalah anggota BU, Djamiat Chair, SI dan Muhammadiyah. Agus Salim mula-mula menjadi anggota NIVB dan ISDP dan kemudian juga menjadi anggota SI dan Muhammadiyah. Dwijosewojo adalah pemimpin BU serta pendukung kuat Muhammadiyah. Sementara Semaun adalah anggota SI dan juga ISDV.

Lewat afiliasi berganda itu, para aktivis dari gerakan-gerakan proto-nasionalis menciptakan jembatan-jembatan di antara perhimpunan-perhimpunan yang ada sehingga memudahkan sirkulasi informasi, agenda-agenda dan sumber daya. Hal ini tampaknya memfasilitasi pembentukan aliansi-aliansi strategis seperti *Radical Concentratie* dalam *Volksraad* pada tahun 1918. Blok ini terdiri dari perwakilan sosialis Eropa (ISDP), *Insulinde* (penerus IP), SI dan BU, yang berorientasi pada usaha untuk mencapai konsesi-konsesi lebih jauh bagi terciptanya pemerintahan sendiri dan liberalisasi proses pemerintahan di Hindia. Potensi fusi dari berbagai posisi subyek inteligensia inilah yang menjadi katalis bagi terciptanya 'blok historis' dalam dekade-dekade berikutnya.[]

Catatan:

1 Dikutip dari *Hikayat Abdullah*, yang diterjemahkan oleh A.H. Hill (1970: 63, 162).

2 Dikutip dari N. Kauppi (1996: 99).

3 *Bintang Hindia* No. 1/1902, seperti yang dikutip oleh Adam (1995: 102-103).

4 Istilah *clerisy* di sini merujuk pada sebuah kelompok sosial yang anggota-anggotanya dengan berbagai cara memandang dirinya sebagai 'orang-orang terpelajar' (*men of learning)* dengan sebutan seperti *docti, eruditi, savants, gelehrten, ulama*, atau 'para penulis' (*men of letters)* dengan sebutan seperti *literati, hommes de letters, pujangga*. Untuk penjelasan lebih jauh mengenai istilah tersebut, lihat Gellner (1988: 70-71) dan Burke (2000: 19-20).

5 Demikian juga dengan jalan pengetahuan menuju India yang diwarisi para biku Hindu/Buddha.

6 Desakan ini berhasil meloloskan Hukum Agraria dan Hukum Gula (*Sugar Law*) pada tahun 1870, yang menjamin hak-hak kepemilikan dan operasi perusahaan swasta. Pencapaian ini dipercepat oleh perbaikan dalam sistem komunikasi: yaitu diperkenalkannya telegraf kepada publik pada tahun 1856, diresmikannya jasa pos modern pada tahun 1862, instalasi jalur kereta api dan kapal uap pada tahun 1967, selesainya pembangunan Terusan Suez pada tahun 1869, dan beroperasinya perusahaan perkapalan Belanda, *Koninklijke Paketvaart Maatschappij* (KPM) sejak tahun 1888, baik untuk pelayaran internasional maupun domestik (Furnivall 1944: 174-175; Lombard 1996a: 12; A Campo 1994).

7 Perusahaan-perusahaan/perkebunan-perkebunan swasta menuntut adanya irigasi bagi lahan perkebunan mereka, jalur kereta api bagi hasil produksi dan transportasi mereka, fasilitas-fasilitas kesehatan bagi keluarga-keluarga dan kuli-kuli mereka, sekolah-sekolah dan pendidikan keterampilan bagi anak-anak mereka, bawahan, dan staf mereka, dan sebagainya (Furnivall 1994: 175).

8 Multatuli merupakan nama samaran dari pengeritik kolonialisme yang terkenal Edward Douwes Dekker (1820-1887). Tiba di Batavia pada tahun 1839, jabatan tertinggi yang dicapainya dalam pemerintahan kolonial ialah Asisten Residen Lebak (Jawa Barat) sekitar pertengahan tahun 1850-an. Pada bulan Maret 1856, dia diberhentikan dari jabatannya setelah dia menuduh para Bupati Jawa melakukan korupsi. Dengan menggunakan nama samaran 'Multatuli' (yang berarti 'Aku telah banyak menderita'), dia kemudian menerbitkan dalam bahasa Belanda sebuah novel otobiografi yang terkenal, *Max Havelaar* (1860). Novel ini berisikan sebuah kritikan yang sangat tajam terhadap ketidakadilan-ketidakadilan yang dilakukan oleh pemerintahan kolonial, dan juga kekejaman dan korupsi yang dilakukan oleh kelas penguasa pribumi Jawa yang terkooptasi Belanda, sehingga novel itu menimbulkan kegemparan dan membantu merangsang munculnya gerakan untuk reformasi di Hindia (Anderson 1979: 229).

9 'Kaum Romanis' (*Romanists*) merujuk pada para anggota atau pengikut Gereja Roma.

10 Frase 'Hutang Budi' (*Een Eereschuld*) pertama kali diperkenalkan oleh Dr. Th. Van Deventer dalam majalah *De Gids* pada bulan Agustus 1899. Pada awalnya, dia adalah seorang Liberal—dari Mazhab Multatuli—dengan tendensi sosialis. Ketika Sosialisme masih belum menjadi sesuatu yang terhormat, dan posisi mayoritas masih kokoh dipegang oleh kaum Liberal, dia bergabung dengan Partai Liberal karena kepeduliannya terhadap kesejahteraan moral dan material dari kaum Pribumi. Setelah menghabiskan

beberapa waktu sebagai seorang pengacara di Semarang (Jawa), saat kembali ke Belanda pada tahun 1897, dia bergabung dengan Partai Demokrat Radikal dan mulai berkampanye bukan hanya dalam mendukung negeri jajahan yang melarat, namun juga dalam mengupayakan pemisahan antara keuangan negeri induk dan negeri jajahan. Ini membuatnya digelari sebagai 'bapak dari gerakan Etis' (Furnivall 1944: 230-231; Van Niel 1960: 31-34).

11 Sang Ratu menyatakan bahwa 'sebagai sebuah kekuasaan Kristen, Belanda di kepulauan Hindia berkewajiban untuk memperbaiki aturan mengenai posisi legal dari kaum Kristen pribumi, untuk memberikan dukungan secara kokoh kepada misi-misi Kristen, dan untuk menanamkan kesadaran bahwa Belanda memiliki sebuah tugas moral yang harus dipenuhi terhadap rakyat di negeri jajahan itu yang harus diwujudkan dalam setiap tindakan pemerintah' (Adam, 1995: 91).

12 Trilogi istilah ini diperkenalkan oleh Van Deventer untuk menjelaskan Politik Etis.

13 Kantor ini, yang akan bermetamorfosis menjadi *Sh mubu* (Kantor Urusan Agama) selama masa pendudukan Jepang, mungkin bisa dianggap sebagai pendahulu dan pionir dari Departemen Agama Indonesia (Steenbrink 1993: 88).

14 Contoh-contoh dari miskonsepsi-miskonsepsi ini, menurut Snouck, ialah adanya persepsi mengenai adanya tatanan kependetaan dalam Islam, dan ancaman dari apa yang disebut sebagai 'para pendeta' dan 'para paus' Islam di Hindia.

15 VOC merupakan singkatan dari *Vereenigde Oost Indische Compagnie*.

16 Pada tanggal 31 Desember 1799, VOC, karena mismanajemen dan 'bangkrut', secara resmi diambil alih, beserta segenap yang dimilikinya, hutang (sebesar 140 juta gulden), dan propertinya oleh Republik Batavia di bawah jurisdiksi pemerintahan pusat di negeri Belanda (Adam 1985: 4; Nieuwenhuys 1999: 1-5).

17 Sebagian besar dari teritori Indonesia saat ini ialah wilayah-wilayah yang pernah ditaklukkan oleh Belanda pada paruh kedua abad ke-19. Beberapa kerajaan bahkan tidak berhasil ditaklukkan sampai dekade pertama abad ke-20. Untuk menguasai Aceh, dibutuhkan peperangan habis-habisan selama 30 tahun (1873-1904), sementara kerajaan-kerajaan yang lain seperti Bali Selatan dan Bone (Sulawesi Selatan), baru ditaklukkan pada tahun 1906. Juga patut dicatat bahwa beberapa dari pulau yang ditaklukkan itu ada yang diperintah secara langsung, dan ada pula yang diperintah secara tidak langsung (Nieuwenhuys 1999: 1-5; Anderson 1991: 11; Dick 2002:2).

18 Perasaan superioritas ini hadir bersejalan dengan asumsi evolusi sosial yang dianut kuat oleh orang Eropa saat itu: bahwa saat masyarakat modern pasang, kepercayaan dan ketaatan keagamaan akan surut. Di bawah terang asumsi ini, pihak kolonial melihat bahwa campur tangan yang berlebihan dalam persoalan-persoalan (keagamaan) kaum pribumi akan bisa bersifat kontra-produktif karena hal itu bukan saja bisa memicu pemberontakan kaum pribumi, namun juga bisa menghalangi proses evolusi sosial. Di sisi lain, terdapat optimisme yang berlebihan bahwa kesuksesan proses Kristenisasi di Hindia akan bisa memecahkan problem kaum Pribumi dengan gangguan Islamnya (Lombard 1996a: 96; Suminto 1996: 9-14).

19 Terinspirasi oleh semangat Pencerahan, yang menekankan pada pemisahan antara pendidikan dan agama, sebuah sekolah dasar Eropa didirikan di Weltevreden (sekarang Menteng), Jakarta, pada bulan Februari 1817 , yang diikuti dengan berdirinya sekolah-sekolah dasar yang lain di Jawa maupun di luar Jawa.

20 Kebun Raya di Buitenzorg (Bogor) dan institut-institut yang terkait dengannya didirikan pada tahun 1817, dan diikuti beberapa saat kemudian dengan berdirinya Perhimpunan Ilmu-ilmu Alam Hindia (*Natuurkundige Vereeniging in Nederlandsch-Indië*, yang berdiri pada tahun 1850). Sementara itu, *Sociëteit* yang paling eksklusif, yaitu *Harmonie* berdiri di Weltevreden pada tahun 1815 yang diikuti dengan berdirinya Concordia di kota yang sama (berdiri tahun 1830), *De Vereeniging* di Yogyakarta (berdiri tahun 1822) dan beberapa yang lainnya di Surabaya dan Bandung. Kelahiran dari institusi-institusi ini bersamaan dengan munculnya media massa dan jurnal-jurnal ilmiah Belanda (baik yang diterbitkan di Hindia maupun yang diimpor dari Eropa), serta juga tumbuhnya perpustakaan klub-klub sosial menjadikan komunitas Eropa memiliki wawasan informasi yang baik dan mampu menyebarluaskan hasil-hasil karya intelektual dan saintifik dunia Barat (Lombard 1996a: 83-85).

21 Selama Perang 'Napoleon', para pejabat kolonial Belanda menyerahkan teritorinya kepada Inggris 'dengan tujuan untuk menjauhkannya dari tangan Prancis' (Ricklefs, 1993: 112). Kekuasaan sementara Inggris di Indonesia dijalankan di bawah kepemimpinan Gubernur Jenderal Thomas Stanford Raffles (1811-1816).

22 Awal dari hadirnya misionaris di kepulauan Hindia ini berakar pada ambisi dari Dewan Direktur VOC untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan spiritual para pegawai VOC, dan sekaligus untuk mengkonter pengaruh dari Katolik dan Islam. Baru setelah memiliki jemaat yang lebih besar, para misionaris itu mulai mewujudkan semacam *mission sacrée* dengan mengelola lembaga-lembaga pendidikan di Hindia. Ini dilakukan terutama untuk mengatasi problem pengajaran Injil dan persoalan keagamaan *(religious catechism)* kepada para jemaat baru dari kalangan pribumi Hindia dan peranakan Cina, atau bahkan anak-anak dari peranakan Eropa yang tidak terlalu menguasai bahasa Belanda (Maier 1993: 57-59; Adam 1995: 5-7).

23 Pada kurun waktu ini, aktivitas-aktivitas independen dari perkumpulan-perkumpulan misionaris asing berkembang pesat di negara-negara Barat sejak awal abad kesembilan belas. Di negeri Belanda, tonggak awal perkembangan ini adalah terbentuknya *Nederlandsch Zendelingen Genootschaap* (Mayarakat Misionaris Belanda) pada tahun 1797, dan usaha-usahanya di Hindia telah dimulai pada tahun 1820-an (Jones 1976: 23). Selanjutnya, beberapa perkumpulan misionaris lain yang beroperasi di Nusantara di bawah bendera Serikat Misionaris Reformis Belanda *(Dutch Reformed Missionary Union)* menjadi serikat misionaris yang paling penting (Steenbrink 1993: 98; Coppel 1986: 16).

24 Sebelum kedatangan Belanda dan misi-misi Protestan, orang-orang Portugis telah melakukan usaha-usaha konversi keagamaan para penduduk dari pulau-pulau bagian timur kepulauan Nusantara dan mendidiknya dalam iman Katolik. Dalam upaya itu, mereka merintis pendirian sekolah-sekolah misionaris, seperti seminari Katolik di Ternate pada tahun 1537. Dengan datangnya misi-misi Protestan ke wilayah Hindia, misi-misi Katolik menjadi terbatasi aktivitasnya sampai kemudian kegiatan mereka diakui untuk pertama kalinya di bawah Gubernur Jenderal Herman William Daendels (1808-1811). Aktivitas-aktivitas mereka tidak terbatas pada orang-orang Eropa, namun juga pada komunitas-komunitas Hindia dari berbagai kelas dengan basis terkuatnya di Flores, Timor, dan Ambon—untuk tidak melupakan kehadirannya yang signifikan di Jawa (Furnivall 1940: 218-219).

25 Pada mulanya beroperasi di kalangan orang-orang minoritas di bagian timur Hindia

(seperti Maluku, Minahasa, dan Timor), sekolah-sekolah misi kemudian menyebar ke Tapanuli dan Nias-Mentawai (Sumatra Utara), bagian-bagian Kalimantan, Papua Barat, Sulawesi Tengah dan Selatan, serta bagian-bagian di Jawa. Jumlah dari sekolah-sekolah ini secara perlahan meningkat, mencapai sekitar 8.400 pada tahun 1871 dan naik menjadi 15.750 pada tahun 1892 (Jones 1976: 23-24; Coppel 1986).

26 Tidak seperti India di bawah penjajahan Inggris yang memiliki tradisi pemerintahan secara langsung dan mengabaikan, paling tidak secara teori, perbedaan-perbedaan rasial, di Hindia, praktik pemerintahan dicirikan oleh adanya sistem berganda yang mengkombinasikan antara kekuasaan langsung dan tidak langsung dan secara sengaja mempertahankan pemisahan rasial. Maka, di samping ada Kantor Pemerintahan Sipil untuk Kaum Pribumi, ada pula Kantor Pemerintahan Sipil untuk Orang Eropa (Furnivall 1944: 175, 251).

27 Sedari awal, pihak Belanda sadar akan ketidaksanggupan aparatur negara represif untuk mempertahankan kontrol menyeluruh atas negeri kepulauan yang sangat luas itu dengan jumlah tentara kolonial yang terbatas. Untuk mengkompensasi keterbatasan itu, senjata-senjata 'hegemonik' (yang bersifat simbolik) dalam artian Gramsci dibutuhkan untuk mengkonstrukan otoritas moral yang memposisikan orang-orang Eropa 'beradab' di atas kaum pribumi. Sebagian dari strategi ini ialah dengan melestarikan segregasi dan perbedaan-perbedaan etnis, kultur dan bahasa. Pihak Belanda mencoba untuk menumbuhkan kepercayaan dalam diri subyek-subyek jajahan bahwa mereka itu inferior sehingga menjadikan kekuasaan dominasi Belanda akan lebih mudah dicapai. Menurut H.M.J. Maier (1993: 41), contoh dari mitos tentang 'ras kulit putih' yang diajarkan secara penuh semangat oleh pemerintahan kolonial sejak bagian terakhir dari abad ke-19 ialah mitos tentang *zakelijkheid*-nya Belanda. Meminjam kata-kata Benedict Anderson (1966: 17), istilah tersebut bisa digambarkan sebagai 'sebuah mistik dari superioritas rasial yang bersifat bawaan, yang memancarkan sihir efisiensi dan misteri pengetahuan, memungkinkan Belanda untuk melestarikan kontrol yang secara total atas negeri kepulauan yang sangat luas itu dengan tentara kolonial yang jumlahnya kurang dari 40.000 orang.'

28 Atas dasar pasal 6 *Algemeene Bepalingen van Wetgeving voor Nederlandsch Indië* (Garis-garis Besar Pelaksanaan Hukum untuk Hindia) yang dikeluarkan tahun 1848, penduduk Hindia diklasifikasikan ke dalam kategori-kategori yang berbeda. Yang pertama, orang-orang Eropa dan yang secara resmi diperlakukan setara dengan orang-orang Eropa—yaitu semua orang pribumi (*Boemipoetra*) yang beragama Kristen. Yang kedua ialah kaum *Boemipoetra* dan mereka yang diperlakukan setara dengan kaum *Boemipoetra*, yaitu orang-orang Arab, Moor, Cina, dan semua penganut Muslim dan penganut agama lainnya (Simbolon, 1995: 128:129). Dalam praktiknya, klasifikasi ini menjadi lebih rumit lagi. Terdapat beberapa sub-stratum untuk setiap kategori sosial. Dalam kelompok kategori yang secara teoretis dianggap sebagai setara dengan orang Eropa, masih ada tingkatan-tingkatan hirarki: yaitu mereka yang berdarah Eropa murni berada di tingkatan teratas, orang-orang Eurasia (*Indo*) berada di tengah, dan kaum pribumi yang beragama Kristen di lapis bawah. Situasi yang sama juga berlaku pada kelompok kategori *Boemipoetra* sesuai dengan kedekatan individu pada simbol-simbol kekuasaan dan otoritas politik. Hirarki itu berkisar dari kaum terpandang (priyayi kelas atas, bangsawan); para pegawai pada keluarga-keluarga Eropa dan *Boemipoetra* yang terkemuka; kemudian priyayi-priyayi kecil ataupun para pegawai pemerintah yang rendahan dan keluarga-

keluarga kaya, dan yang terakhir para petani kecil, pedagang kecil dan orang-orang biasa lainnya (Van Niel 1970: 22).

29 Setelah terjadinya beberapa pemberontakan, terutama Perang Jawa (1825-1830) dan Perang Paderi (11821-1838), pihak Belanda melakukan upaya untuk membatasi pengaruh dari para penganut Islam yang fanatik dalam ranah kekuasaan lokal dengan mengkooptasi dan mengubah kelas penguasa tradisional, yaitu *priyayi* (seperti para *bupati* di Jawa, *penghulu* di Minangkabau dan *uleëbalang* di Aceh) menjadi fungsi-fungsi subordinat dalam pemerintahan sipil pribumi (*Pangreh Pradja*). Keluarga-keluarga *priyayi* diperbolehkan untuk berpartisipasi dalam bentuk yang lebih rendah dari peradaban tuan kolonialnya (Lombard 1996a: 103).

30 Pengaturan sekolah itu mencerminkan sikap dari Gubernur Jenderal Jan Jacob Rochussen (1845-1851) yang melanjutkan kebijakan kolonial lama untuk menjaga agar kaum *Boemipoetra* tetap dengan adat tradisinya sendiri dan untuk menjaga agar bahasa kaum penjajah dan yang terjajah tetap terpisah dan dikategorikan secara berbeda (Maier 1993: 49).

31 Lama belajar di sekolah ini dibuah beberapa kali. Sejak awal berdiri hingga tahun 1863, sekolah itu merupakan kursus (vaksinasi) selama dua setengah tahun yang diperuntukkan bagi para siswa terpilih yang bisa berbahasa Melayu, dan menggunakan bahasa Melayu sebagai bahasa pengantar pengajaran, dan kemudian lama pendidikannya diperpanjang menjadi tiga tahun pada tahun 1864. Pada tahun 1875, diusulkan sebuah reformasi untuk memperpanjang lama studinya menjadi lima tahun yang didahului dua tahun masa persiapan (*preparatory course*) dan bahasa Belanda diperkenalkan sebagai bahasa pengantar pengajaran pada tingkat tertentu. Kemudian, setelah tahun 1881, lama studi persiapannnya diubah menjadi tiga tahun, dan kemudian setelah tahun 1890, sekolah itu hanya dibuka untuk para lulusan ELS (Junge 1973: 3; Toer 1985: 21; Hadisutjipto 1977: 29-33).

32 Pada awalnya, lama belajarnya dua tahun, dan umumnya bahasa Belanda dipergunakan sebagai bahasa pengantar pengajaran. Pada tahun 1893, lama studi diperpanjang menjadi lima tahun dan beberapa mata pelajaran baru seperti hukum ditambahkan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan baru dalam pos-pos pemerintahan. Para siswa dari sekolah-sekolah ini kebanyakan adalah anak-anak dari *Bupati* karena diasumsikan bahwa mereka akan menggantikan ayah mereka untuk menduduki pos-pos di Kantor Pemerintahan Sipil Pribumi (Sutherland 1979: 17; Van Niel 1970: 27; Ricklefs 1993: 128).

33 Bahasa dan budaya Belanda menjadi semakin penting seiring dengan tumbuhnya perusahaan-perusahaan swasta Eropa, perluasan birokrasi kolonial dan infrastruktur pendidikan, serta semakin cepatnya hubungan antara Eropa dan negeri jajahannya yang difasilitasi oleh adanya kemajuan di bidang teknologi perkapalan dan dibukanya Terusan Suez pada tahun 1869. Perkembangan-perkembangan ini menyebabkan meningkatnya jumlah orang dari negeri jajahan yang menghabiskan cuti dan liburan mereka ke Eropa, serta juga aliran masuk para migran baru dari Eropa yang membawa bersama mereka para wanita kulit putih dengan misi '*civilisatrice*' untuk mempertahankan kultur Eropa yang superior. Semua ini turut menyumbang pada pudarnya bahasa Melayu dalam kehidupan formal di Hindia digantikan (secara parsial) oleh bahasa Belanda sejak tahun 1900 (Maier 1993: 58-61).

34 Gubernur Jenderal, Van Heutsz, memandang peningkatan permintaan untuk memasuki

ELS sebagai sesuatu yang berbahaya karena bisa menimbulkan beban-beban yang tak tertanggulangi. Jumlah pendaftar dari kaum Pribumi dan Cina ke ELS telah mencapai 17,8 persen dari total pelajar pada tahun 1914-1915 (Van der Veur 1969: 2).

35 Sebelum didirikannya HIS ini, pemerintah telah terlebih dahulu mendirikan sekolah dasar khusus bagi masyarakat keturunan Cina, yaitu *Hollandsch-Chinese School* (HCS) pada tahun 1908, dan sekolah dasar khusus bagi keluarga-keluarga raja lokal di seluruh negeri kepulauan itu pada tahun 1910.

36 Secara teoretis, kategori ini mencakup pula anak-anak dari *Bupati* dan pejabat tinggi Hindia lainnya sampai dengan tingkatan *asisten-wedana*. Kriteria bagi keluarga kaya ialah mereka yang memiliki penghasilan per bulan sekitar fl. 100 yang pada saat itu setara dengan gaji seorang *asisten-wedana* (Van der Veur 1969: 29).

37 HBS bukan hanya terbatas jumlahnya, namun juga memiliki kriteria persyaratan masuk yang ketat bagi anak-anak pribumi, bahkan bagi mereka yang telah memegang ijasah ELS. Jumlah siswa pribumi yang mengikuti pendidikan di sekolah ini pada tahun 1905 tak lebih dari 36 (Sutherland 1979: 46).

38 Sekolah itu didirikan dengan tujuan untuk menghasilkan para pegawai sipil yang lebih layak, dan lama belajarnya lima tahun dengan menggunakan bahasa Belanda sebagai pengantar. Setelah tahun 1910, beberapa OSVIA baru dibuka, merefleksikan kecenderungan umum untuk menerima strata sosial yang lebih rendah sebagai muridnya (Sutherland 1979: 54).

39 Setelah tahun 1904, para lulusan dari sekolah ini bisa masuk sekolah kedokteran di negeri Belanda, yang lama studinya satu setengah tahun, dan setelah itu lulusannya akan bisa mendapatkan gelar Doktor Medis Eropa (Van der Veur 1969: 5; Van Niel 1970: 52).

40 Dengan munculnya pendidikan untuk orang-orang desa dan berdirinya sekolah-sekolah bergaya Eropa yang baru, sekolah ini setelah tahun 1906 direorganisir dan dibagi menjadi dua kategori. Yang pertama ialah yang disebut sebagai *normaalschool* yang didirikan untuk menghasilkan para guru untuk sekolah-sekolah berbahasa daerah. Yang kedua ialah sekolah *Kweekschool* yang untuk bisa memasukinya, terlebih dahulu harus lulus ELS (atau yang sederajat). Sekolah ini ditujukan untuk memenuhi kebutuhan akan guru-guru bagi sekolah-sekolah bergaya Eropa pada level dasar dan bahkan menengah pertama yang akan muncul pada dekade berikutnya.

41 Termasuk diantaranya *Middelbare Landbouwschool* (Sekolah menengah pertanian, berdiri tahun 1903) dan *Nederlandsch Indische Veeartsenijschool* (sekolah mantri hewan, berdiri tahun 1907) di Bogor yang lama studinya empat tahun, *Rechtschool* (Sekolah menengah hukum, berdiri tahun 1908) di Batavia, dan sekolah teknik, *Koningen Wilhelmina School* (berdiri tahun 1906) di Batavia yang lama studinya lima tahun (Junge 1973: 58).

42 Dalam perhitungan Furnivall (1940: 251), jumlahnya 23, sementara menurut Van Niel (1970: 50) adalah 31.

43 Pada tahun 1900, jumlah pribumi yang mendaftar di sekolah-sekolah rakyat *(vernacular schools)* milik pemerintah dan swasta (Sekolah Pribumi Kelas Dua dan *Volkschool)* yang menggunakan bahasa Melayu dan bahasa daerah dalam pengajarannya sebesar 98.173. Angka ini meningkat menjadi 303.868 pada tahun 1910. Pada saat yang bersamaan, jumlah pribumi yang bersekolah di sekolah-sekolah publik dan swasta pada sistem

sekolah Eropa yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantarnya adalah sebagai berikut. Untuk sekolah dasar (ELS, HIS, dan *Speciale School*), jumlahnya 2.441 pada tahun 1900 dan meningkat menjadi 5.108 pada tahun 1910. Untuk sekolah menengah umum (HBS), jumlahnya 13 pada tahun 1900 dan meningkat menjadi 50 pada tahun 1910. Untuk sekolah-sekolah kejuruan, jumlahnya 376 pada tahun 1900 dan meningkat menjadi 1.470 pada tahun 1910 (Van der Veur, 1969: 7, 11-11a). Sehingga jumlah total dari pribumi 'yang terdidik secara modern' (untuk semua jenis dan level sekolah) sekitar 101.003 pada tahun 1900 dan meningkat mencapai 310.496 pada tahun 1910. Sebagai perbandingan, total penduduk Hindia pada tahun 1900 adalah sebesar 40.150.000 (Elson 1997: 76-77).

44 Lihat bab berikutnya.

45 Dalam buku *The Religion of Java*-nya Clifford Geertz (1960), tiga *aliran* (yang bersifat sosio-kultural) didefinisikan sebagai berikut. Tradisi *priyayi* disebutkan merupakan ideologi dari istana dan literati yang berorientasi pada pandangan dunia Hindu-Buddha dan Mistik Jawa. Tradisi *abangan* merupakan sebuah ideologi sinkretik dari kaum tani yang sangat dipengaruhi oleh animisme Jawa, sementara tradisi *santri* merupakan pandangan dunia yang dimiliki bersama oleh elemen-elemen dari masyarakat Islam Jawa dan Luar Jawa yang saleh. Seperti yang ditegaskan oleh Koentjaraningrat (1963), trikotomi ini mengacaukan sebuah pembagian yang absah di antara dua tradisi keagamaan (yaitu *abangan* yang sinkretis dan *santri* Muslim) dengan memperlakukan priyayi sebagai sebuah kategori berdiri sendiri, sementara dalam esensinya, kategori itu merujuk pada sebuah kelas sosial. 'Dalam kenyataannya, *priyayi* bisa termasuk dalam tradisi religio-kultural *abangan* maupun *santri*'. Penting untuk dicatat bahwa meski ada upaya pihak Belanda untuk menetralisasi pengaruh Islam dalam milieu *priyayi*, banyak *priyayi*, terutama mereka yang berada di pesisir utara Jawa dan di Priangan (Jawa Barat) dan juga di provinsi-provinsi lain di luar Jawa, yang tetap menjadi Muslim yang taat. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai hal ini, lihat Sutherland (1975).

46 Kakek dari Tjipto Mangunkusumo adalah seorang kyai yang membesarkan anak-anaknya di bawah bimbingan ajaran Islam. Pengaruh Islam ini membekas dalam keluarga Mangunkusumo. Meskipun ayah Tjipto terdidik di sebuah sekolah Barat (kemungkinan besar sekolah pendidikan guru), beberapa dari anaknya diberi nama-nama Arab seperti misalnya Badariah dan Samsulma'arif. Lebih dari itu, Murtinah (adik perempuan Tjipto) tidak diperbolehkan menikahi kekasihnya yang Kristen. Di atas semuanya, 'Islam adalah panduan utama dalam kehidupan bagi keluarga ini' (Balfas 1952: 26-27).

Garis keturunan Sutomo bisa disusuri hingga Sunan Giri (Maulana Iskak) dari Gresik. Sunan Giri merupakan salah satu dari *Wali Sanga* yang merupakan para pendakwah agama Islam terkemuka yang dipercayai berperan penting dalam mengislamkan tanah Jawa (Soetomo, 1984: 128-129). Mengenai kakeknya, Sutomo mengatakan bahwa: 'Dia adalah anak dari seorang yang kaya yang pernah menjadi lurah di daerahnya. Karena itu, untuk zamannya, dia bisa mendapatkan pendidikan yang layak. Dia dikirim dari satu pesantren ke pesantern yang lain di mana saja terdapat kyai yang terkenal' (Sutomo 1984: 113-114; Anderson 1979: 228).

Garis keturunan Surjo bisa dilacak sampai pada Raden Mas Said (Mangkunegara I), mantan adipati Surakarta (11757-1795). Raden Mas Said dikenal sebagai *Pangeran Sambernyawa* dan pernah memimpin beberapa pemberontakan melawan VOC pada tahun 1750-an (Toer 1985: 10-11). Nama Arabnya, Said, menunjukkan bahwa dia

adalah seorang Muslim yang taat dalam standard orang Jawa pada masanya. Ayah Surjo meneruskan tradisi *santri* ini. Namanya adalah Hadji Muhammad Chan Tirtodhipuro (seorang pegawai pajak pemerintah). Jadi, dia menggunakan nama nabi Muhammad dan memiliki gelar *hadji*. Selain itu, kakak laki-laki Surjo juga diberi nama Arab, yaitu R.M. Said.

Djajaningrat bersaudara merupakan anak dari seorang Bupati Muslim yang taat di bekas Kerajaan Banten, dan semasa kanak-kanak, mereka pernah belajar Islam di pesantren. Mengenai komitmen keagamaan ayahnya, Ahmad menulis (1936) sebagai berikut: 'Saat saya dianggap telah siap belajar agama, banyak orang yang menasehati ayah saya untuk membolehkan saya melanjutkan studi. Ayah saya tampaknya menerima nasehat itu karena beberapa saat kemudian setelah *lebaran*, beliau mengirimkan saya ke desa Karoendang tempat dimana sepupu-sepupu saya ...mengelola sebuah pesantren' (Dikutip dari versi berbahasa Inggris memoar Ahmad yang telah diterjemahkan oleh Penders [1977: 252]).

Kakek moyang Tjokroaminoto, yaitu Kjai Bagus Kasan Besari, merupakan seorang pendiri pesantren Tegalsari (di Ponorogo) yang terkenal yang didirikan selama masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749). Ayah Tjokroaminoto, yaitu Raden Mas Tjokroamiseno (Wedana Kleco, Madiun) merupakan seorang *priyayi* Muslim yang taat seperti yang tercermin dalam cara dia memberi nama-nama Arab untuk anak-anaknya, seperti Umar Jaman, Umar Said, Umar Sabib, Istirah Mohamad Subari dan seterusnya. Lihat Amelz (1952a: 48-50).

Yang terakhir, ayah Agus Salim, yaitu Sutan Mohammad Salim, merupakan seorang Muslim yang taat dari kebangsawanan Minangkabau. Bahkan, Syeikh Achmad Khatib, ulama besar Hindia yang terakhir di *haramain* (Mekah dan Madinah), merupakan saudara kandung dari ayah Mohammad Salim. Sebagai seorang *hooddjaksa* (jaksa pribumi), Mohammad Salim masih mempertahankan komitmennya yang kuat pada ajaran agama Islam. Dia bahkan merupakan salah satu kontributor utama dari majalah Islam, *Al-Munir* (Junus 1960: 69). Dia terbiasa pergi ke surau untuk mengaji Qur'an dan buku-buku keagamaan yang lain. Dia pernah terkesan oleh tokoh protagonis dari sebuah buku yang dibacanya, yaitu *Masjudul Haq*. Dan nama tokoh itulah yang pada awalnya diberikan kepada Agus Salim. Selain itu, menurut Agus Salim: 'Sebenarnya ketika ayah saya mengirim saya untuk belajar ke sekolah Belanda, orang-orang di kampung ribut bertanya-tanya pada ayah saya: 'Apakah kamu akan menjadikan anakmu Kristen?'' (*Panitia Buku Peringatan* 1996: 40).

47 Hal yang sebaliknya juga benar, yaitu bahwa *Islamic mindedness* dari seorang individu tidak mesti merupakan sebuah kondisi yang final. Abdullah Achmad (seorang propagandis besar dari ideologi modernis-reformis Sumatra Barat), misalnya, dalam tahun-tahun terakhir hidupnya menjadi lebih dekat dengan pihak Belanda yang ditunjukkan dengan dukungannya terhadap Ordonansi Guru (Steenbrink 1994: 41).

48 Terlahir sebagai anak dari keluarga priyayi Jawa pada tahun 1879, Raden Adjeng Kartini merupakan model dari wanita yang berorientasi *kemadjoean*. Dia diperbolehkan ayahnya untuk mendapatkan privilese mengikuti pendidikan di sekolah dasar Eropa sampai usinya 12 tahun (pada saat itu, adalah langka bagi seorang perempuan untuk bisa bersekolah). Meski ia memiliki hasrat yang kuat untuk melanjutkan pendidikannya, ayahnya tidak mengijinkannya karena hal itu akan melanggar budaya tradisi pada masa itu. Dia kemudian mengkompensasikan kekecewaannya ini dengan menjaga dan

memperluas pandangan *kemadjoean*-nya dengan jalan terus membaca dan melakukan banyak korespondensi dengan para redaksi media massa dan sejumlah kaum feminis dan *Ethici* Belanda, termasuk di antaranya dengan J.H. Abendanon, HH. Van Kol, Mevrouw Ovink-Doer dan Stella Zeehandelaar. Dia mulai menulis surat-suratnya pada tahun 1899 pada usia 20 tahun dan terus berlanjut sampai usia 24 tahun ketika dia wafat saat melahirkan anak (atau karena racun?) tanpa sempat mewujudkan mimpi panjangnya untuk membuka sekolah bagi anak-anak perempuan Jawa (Geertz 1964).

49 Tjokroaminoto menyelesaikan studinya di OSVIA Magelang pada tahun 1902. Kemudian dia bergabung dengan birokrasi pemerintah sebagai seorang juru tulis *Patih* (pejabat tinggi di kabupaten) Ngawi. Dia merasakan bahwa dia tak betah dengan posisinya itu. Dia merasa terganggu oleh hegemoni kaum aristokrasi tua yang pada umumnya bersikap iri terhadap priyayi terdidik yang menjadi bawahan mereka, dan juga dengan kewajiban bagi para pejabat rendahan pemerintah pada masa itu untuk menunjukkan sikap patuh dan hormat dengan membungkukkan badan terhadap para atasan mereka. Karena itu, pada tahun 1906, dia meninggalkan jabatannya itu dan bergabung dengan sebuah perusahaan swasta Eropa, Kooy & Co., di Surabaya. Saat bekerja untuk perusahaan ini, dia pernah mengikuti *Burgerlijke Avondschool* (Sekolah Malam) dari tahun 1907 sampai dengan 1910, dan mulai menulis artikel-artikel untuk koran-koran lokal. Setelah keluar dari sekolah ini, dia mendapatkan sebuah pekerjaan yang lebih menguntungkan di sebuah pabrik gula di dekat Surabaya, dan bekerja di sana sampai pertengahan tahun 1912. Selama periode tersebut, untuk mengkompensasi keterkucilannya dari alam kehidupan priyayi yang berwatak feodal, dia menjalin kontak-kontak dengan jaringan-jaringan perdagangan Islam di kota itu pada saat ketika persekutuan-persekutuan dagang Islam tumbuh menjamur di seluruh Nusantara. Salah seorang dari aktivis dan pedagang Islam di kota itu ialah Hadji Hasan Ali Surati. Dia adalah seorang peranakan Muslim India yang pernah menjadi pemimpin dari klub *Taman Manikem*. Klub ini menjadi sebuah tempat pertemuan bagi para pedagang lokal dan orang-orang lain, dan di sana, selain diajarkan agama dan juga dibahas problem-problem sosio-ekonomi. Tjokroaminoto menjalin kontak dengannya dan sering mengikuti forum ini. Selanjutnya, meskipun Tjokroaminoto membentuk klubnya sendiri, yaitu *Panti Harsojo*, namun dia masih mempertahankan hubungannya dengan klub Surati. Suatu hari, empat propagandis Sarekat Islam (SI) dari Surakarta datang ke klubnya Surati dengan tujuan untuk mengembangkan perhimpuan yang baru berdiri tersebut. Hari berikutnya, Tjokroaminoto, yang juga mengikuti pertemuan itu, dan Surati ditunjuk sebagai anggota baru dari SI. Peristiwa ini merupakan titik balik dalam kehidupan Tjokroaminoto yang akan membawanya menjadi seorang pemimpin terkemuka dari sebuah gerakan politik Islam awal (Korver 1985: 21-22; Amelz 1952a: 50-51).

Tirto Adhi Surjo mulai pendidikannya di ELS dan melanjutkan studinya ke sekolah *Dokter-Djawa*/STOVIA. Karena perilakunya 'yang nakal' (di mata pihak yang berwenang), terutama karena dia pernah memberikan resep obat secara ilegal kepada seorang Cina yang sangat membutuhkan, dia dikeluarkan dari sekolah itu pada tahun 1900. Dia kemudian mencurahkan hidupnya pada dunia jurnalisme dan gerakan-gerakan sosial. Untuk mewujudkan ambisinya mendirikan sebuah media massa pribumi dan untuk menjalankan aktivitas-aktivitas lain, dia membutuhkan dukungan finansial. Dia lalu mendapatkan dukungan itu terutama dari para pedagang Muslim atau yang disebut sebagai '*Kaoem Mardika*'. Dari interaksi inilah, dia menjadi simpati dengan kondisi dan

cita-cita para pedagang Muslim. Hal ini mendorong dirinya untuk mempromosikan pembentukan asosiasi-asosiasi sosio-komersial yang menggunakan bendera Islam. Maka, dia memainkan peran yang menentukan dalam pendirian Serikat Dagang Islam (SDI) pada tahun 1908/1909 dan dalam pembentukan jaringan perdagangan Islam yang lain, termasuk dalam tahap awal pendirian Sarekat Islam (SI), terutama dalam mengurusi masalah-masalah hukum dari organisasi tersebut (Toer 1985: 120-127).

50 Hal ini akan dibahas dalam bab berikutnya.

51 Sejak awal, Islam telah disalahpahami oleh pihak Belanda yang menganggap bahwa Islam itu memiliki struktur kependetaan yang sama seperti yang ada dalam Kristen, sehingga perjalanan seorang Muslim ke pusat dunia Islam (yaitu Timur Tengah) atau bahkan mobilitas spasial para guru agama di dalam negeri haruslah dibatasi untuk mencegah integrasi vertikal dan horizontal dari apa yang mereka sebut sebagai 'para pendeta Islam'. Maka, pada tahun 1664, VOC telah membatasi kepergian naik haji. Pada tahun 1810, Gubernur Jenderal Herman Willem Daendels (1808-1811) mengeluarkan sebuah dekrit yang mengharuskan para kyai untuk memiliki ijin perjalanan di dalam negeri Hindia (Suminto 1996: 8; Dhofier 1982: 10). Dengan terjadilnya rangkaian pemberontakan kaum pribumi yang dipimpin oleh para haji yang telah pulang dan oleh para santri, pembatasan terhadap praktik bepergian haji dan aktivitas-aktivitas pendidikan keagamaan memiliki dasar alasan yang baru.

52 Sebagai respons terhadap kebijakan ini, sejak akhir abad ke-19 ke depan, terdapat sebuah sistem pendidikan ganda di Hindia, dimana sistem pendidikan Islam dipisahkan dari sistem pendidikan Belanda. Hal ini berlanjut dalam konteks Indonesia merdeka, dimana sistem pendidikan 'yang sekuler' berada di bawah Departemen Pendidikan, sementara sistem pendidikan Islam berada di bawah Departemen Agama. Jadi, sistem pendidikan umum di Indonesia tidak lahir dari adaptasi terhadap pendidikan tradisional Islam. Sebaliknya, sistem pendidikan Islam seperti yang ada sekarang merupakan hasil dari sebuah transformasi gradual dari suatu sistem pendidikan tradisional, yang dulunya merupakan respons terhadap tantangan yang dimunculkan dari sistem pendidikan umum (Steenbrink 1994: 7).

53 Contoh-contoh dari pemberontakan yang dilakukan oleh kaum pribumi dengan menggunakan bendera Islam sepanjang abad ke-19 ialah Perang Cirebon (1802-1806), Perang Jawa (atau Perang Diponegoro) (1825-1830), Perang Paderi di Sumatra Barat (1821-1838), Perang Banjarmasin (atau perang Antasari) (1859-1862), Jihad di Cilegon (9-30 Juli 1888) dan Perang Aceh (1873-1903).

54 Namun, angka ini mungkin tak bisa diandalkan karena beberapa daerah selama beberapa tahun tidak melaporkan jumlah guru dan muridnya, sementara beberapa daerah selama beberapa tahun melaporkan angka yang sama. Selain itu, laporan pihak Belanda kadangkala menggambarkan aktivitas-aktivitas sekolah Islam tengah menurun dan kadangkala sedang meningkat. Kesimpulan-kesimpulan yang berbeda-beda ini bersumber dari tujuan-tujuan yang berbeda-beda. Kesimpulan yang pertama dimaksudkan untuk membuktikan bahwa sumber potensi pembangkangan Islam telah berhasil dikontrol pemerintah kolonial, sementara kesimpulan yang kedua dimaksudkan untuk meyakinkan pihak pemerintah negeri Belanda mengenai terus meningkatnya ancaman Islam (Steenbrink 1984: 161).

55 Sebagai contoh, pesantren Temas di Pacitan (berdiri tahun 1823), pesantren Jampes dan Bendo di Kediri dan Pelangitan di Babat (berdiri tahun 1855), pesantren Teglasari di

Semarang (berdiri tahun 1870), pesantren Tebuireng di Jombang (berdiri tahun 1899), serta pesantren Probolinggo, Bangkalan (Madura), Siwalan Panji (Sidoarjo), dan beberapa pesantren lain di Jombang seperti Ngedang, Keras, Tambak Beras, Den Anyar, Rejoso, Peterongan, Sambong, Sukopuro, Watu Galuh semuanya bermunculan pada abad ke-19 (Soekadri 1979: 19; Dhofier 1982: 2).

56 Mengenai deskripsi yang bagus mengenai genealogi komunitas epistemik koloni Jawa di *haramain*, lihat Laffan (2003).

57 Pada masa itu, kontrol golongan Wahhabiyah atas Mekah tidaklah berlangsung lama. Atas permintaan pihak sultan Ottoman, golongan Wahhabiyah secara kejam ditindas dan dihancurkan oleh penguasa Mesir Muhammad 'Ali (1808-1848) pada tahun 1818 (Laffan 2003: 29). Namun, setelah dikuasainya Mekah oleh 'Abd al-Aziz ibn Sa'ud pada tahun 1924, golongan Wahhabiyah pun memegang kontrol atas Kota Suci tersebut.

58 Disinyalir bahwa unsur-unsur dari ajaran Wahhabiyah mungkin sekali telah berpengaruh terhadap ulama Sumatra Barat sehingga terjadi konflik-konflik agama antara ulama pembaharu dengan ulama konservatif, yang memuncak dalam Perang Paderi 1821-1827 (Dobbin 1983). Seiring dengan naiknya gerakan Wahhabiyah di *haramain*, gelombang reformisme Islam yang telah lama sampai di kepulauan Nusantara menimbulkan impetus bagi revivalisme keagamaan. Hal ini tercermin dalam pergeseran para pengikut tarekat dari Syattariyah yang mengutamakan ekstase ke Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah yang lebih bersahabat dengan syariah dan dalam munculnya pemberontakan-pemberontakan religio-politik sepanjang abad ke-19. Mengenai penjelasan lebih jauh tentang masalah ini, lihat Steenbrink (1984) dan Laffan (2003: 29-31).

59 Menurut Azra (1994), jaringan antara kalangan Muslim di Timur Tengah dan di Nusantara telah dimulali sejak munculnya hubungan-hubungan dagang yang dibarengi dengan penyebaran agama. Lewat aktivitas dakwah Islam secara ekstensif di Nusantara sejak abad ke-12 dan dominananya kekuasaan Kekaisaran Ottoman dan kerajaan-kerajaan Islam yang lain (seperti Mughol dan Safawiyah) atas Timur Tengah, Laut Merah dan Samudera Hindia sejak paruh kedua abad ke-15 dan sepanjang abad ke-16, jaringan ini meluas menjadi hubungan-hubungan politik dan keagamaan. Selain itu, paling tidak sejak abad ke-17, jaringan ini telah mulai berubah menjadi hubungan-hubungan agama dan intelektual yang ekstensif. Tokoh-tokoh Indo-Malaya yang penting dari jaringan ulama internasional abad ke-17 di antaranya ialah Nur al-Din al-Raniry (lahir tahun 1658), 'Abd Al-Ra'uf al-Sinkili (lahir tahun 1615), dan Muhammad Jusuf Al-Maqassari (lahir tahun 1627). Sementara tokoh-tokoh di abad ke-18 ialah Sjihab al-Din bin 'Abd Allah Muhammad, Kemas Fakhr al-Din, 'Abd al Shamad al-Palimbani, Kemas Muhammad bin Ahmad dan Muhammad Muhyi al-Din bin Syihab al-Din (dari Ppalembang/Sumatra); Muhammad Arsjad al-Bandjari dan Muhammad Nafis al-Bandjari (Kalimantan Selatan), 'Abd al-Wahhab al-Bugis (dari Sulawesi), dan 'Abd al-Rahman al-Mashri al-Batawi (Jakarta).

60 Contoh-contoh dari karyanya ialah *Sabil al-Muhtadin* dan *Perukunan Melayu* yang ditulis di sekitar peralihan abad ke-18 dan 19.

61 Lahir di Banten sebagai anak dari seorang penghulu, bernama Omar ibn Arabi, Nawawi naik haji (bersama dengan dua saudaranya, Tamim dan Ahmad) saat masih muda, dan kemudian tinggal di Mekah selama sekitar tiga tahun. Saat kembali ke tanah air, karena keyakinannya yang kuat terhadap ajaran-ajaran agamanya, dia memutuskan kembali ke Kota Suci itu dan tinggal menetap di sana. Guru pertamanya di Mekah ialah ulama

terkemuka di koloni Jawa yang berasal dari generasi sebelumnya, terutama Khatib Sambas dan Abdulghani Bima, dan kemudian yang menjadi guru yang sebenarnya baginya ialah orang-orang Mesir yaitu Yûsuf Sumbulawênî, Nahrâwî dan Abd èl-Hamîd Daghestânî (Hurgronje, 1931: 268-169).

62 Contoh-contohnya ialah tafsir Qur'an, *Tafsir Marah Labid* (diterbitkan awal tahun 1880-an), *Syarh Kitab Al-Jurûmiyyah* mengenai tata bahasa Arab (1881), *Lubâbul al-Bayân* mengenai gaya bahasa (1884), *Dharî'at al-yaqîn* mengenai ajaran agama (1886), *Sulûk al-jâdah* dan *Sullam almunâjâh* mengenai Hukum Islam (1883 dan 1884), dan *Syarh Bidâyat al-hidâyah* mengenai Sufisme (1881) (Hurgronje 1931: 271-272).

63 Lahir di kota Gedang, Sumatra Barat, ayahnya (Abdul Latif Khatib) adalah anak dari sebuah keluarga bangsawan, dan bekerja sebagai seorang Jaksa Kepala di Padang. Sementara ibunya adalah anak dari seorang ulama reformis terkenal dari kelompok Paderi, yaitu Tuanku nan Rentjeh (Steenbrink, 1984: 139). Sebagai seorang anak dari keluarga bangsawan, Achmad Khatib muda berkesempatan untuk belajar di sekolah dasar Belanda dan kemudian melanjutkan ke sekolah guru di Bukittinggi (Noer, 1980: 38). Namun, minatnya yang kuat terhadap pengetahuan agama membuatnya berangkat ke Mekah untuk menuntut ilmu dan kemudian mengajar Islam di sana. Kelak, lewat perkawinannya dengan seorang anak pedagang Arab yang kaya dan berpengaruh, dia diangkat sebagai seorang ulama dan imam mazhab Imam Syafii di Masjidil Haram (Abdullah 1971: 7; Roff 1967: 60).

64 Contoh-contoh karyanya ialah *Rauda al Hussab fi 'Ilm al-Hisab* (Kairo, 1892) dan *Al-Jawahir al-Naiqiyah fi'l A'mal al-Jaibiyah* (Kairo, 1891) (Steenbrink 1984: 145).

65 Al-Afghani lahir di Asadabad (Iran)—meski kemudian dia mengklaim dirinya orang Afghan agar bisa diterima secara baik di kalangan Muslim Sunni. Riwayat religio-politiknya membawanya melakukan perjalanan keliling negeri-negeri Islam dan Eropa. Jadi, dia pernah mengunjungi Iran, Afghanistan, India, Hijaz, Mesir, Turki, Prancis, Inggris, dan Rusia sebelum kemudian meninggal dunia di Istambul pada tahun 1897.

66 Istilah Pan-Islam sebenarnya berasal dari kalangan non-Muslim. Penggunaan secara luas istilah itu pertama kali dilakukan oleh Gabriel Charmes, seorang jurnalis Prancis yang tertarik dengan Kerajaan Ottoman. Dia memakai istilah itu sebagai varian dari istilah-istilah yang telah ada seperti Pan-Slavisme, Pan-Jermanisme, atau Pan-Hellenisme (Landau 1994:2). Meski demikian, ide mengenai persatuan Islam (sedunia) sendiri telah beredar secara diam-diam di kalangan Kaum Ottoman Muda yang berdiri pada tahun 1865 yang telah menggunakan istilah *Ittihad-i Islam* (Persatuan Islam) pada akhir tahun 1860-an. Istilah ini kemudian secara umum berubah menjadi *Wahdat al-Isl m* (atau *al-Wahda al-Isl mmiya*) dalam bahasa Arab, dan kemudian menjadi *J mi'at al-Isl m*, yang kesemuanya berarti persatuan Islam atau perhimpunan Islam. Majalah *Al-'Urwa al-wuthq* -lah yang berperanan dalam pemakaian istilah-istilah bahasa Arab tersebut dalam sebuah artikelnya dalam majalah yang diterbitkan dan dieditori oleh al-Afghani dan 'Abduh pada tahun 1884 itu pada saat istilah Pan-Islam semakin luas dipakai oleh Gabriel Charmes dan jurnalis lainnya di Prancis (Landau 1994: 2-4).

67 Istilah '*liminal*' berasal dari kata '*limen*' yang berarti ambang batas atau ruang antara. Dalam studi-studi antropologi, istilah itu dimunculkan oleh Arnold van Gennep (1960) untuk merujuk pada ritus-ritus transisi antara ritus-ritus perpisahan dari dunia lama dengan upacara-upacara penasbihan memasuki dunia baru (h. 20-21). Dalam studi-studi pasca-kolonial, istilah ini seringkali digunakan untuk merujuk pada ruang trans-

kultural dimana di sana berlangsung sebuah proses pergerakan dan peralihan secara terus-menerus di antara kondisi-kondisi yang berbeda-beda (Ashcroft et. al., 1998: 130).

68 Nama-nama ulama dan intelektuil ini pertama kali datang ke Mekah berturut-turut sebagai berikut: Djalaluddin pada tahun 1881, Thaib pada awal tahun 1890-an, Asj'ari pada tahun 1892, Hadji Rasul pada tahun 1894, Achmad pada tahun 1895, Djambek pada tahun 1896, Dachlan pada tahun 1899, dan Salim pada tahun 1906. Yang cukup menarik, sebelum berangkat ke Mekah, tiga orang di antara mereka pernah mengenyam pendidikan di sistem sekolah Barat. Djambek dan Achmad pernah bersekolah di sekolah dasar modern, sementara Salim adalah lulusan HBS, yang merupakan sekolah menengah (umum) satu-satunya yang ada di Hindia pada masa itu (dari beragam sumber termasuk Noer 1980: 39-54; Roff 1967: 60; Steenbrink 1984: 146; Junus 1960: 45; Syaifullah 1997: 28).

69 Menurut Mona Abaza, berdasarkan pada catatan sejarah yang ditulis oleh sejarawan Mesir, Mubarak, terdapat sekitar 11 mahasiswa Indo-Malaya yang belajar di Al-Azhar pada pertengahan abad ke-19 (1999: 31).

70 Sistem pengajaran dengan menggunakan jenjang kelas dan ruang kelas merupakan sesuatu yang asing bagi pesantren tradisional, paling tidak hingga dekade-dekade awal abad ke-20. Sistem pengajaran yang diterapkan di pesantren merupakan kombinasi antara *sorogan* dan *weton(an)*. Sorogan ialah metode belajar yang berpusat pada individu dimana seorang santri duduk di depan kyai dan membaca kitab keagamaan. *Weton* merupakan sebuah metode pengajaran dimana para santri duduk mengelilingi kyai sambil membahas berbagai kitab keagamaan. Kyai menyuruh para santri untuk mengulang dan menjelaskan apa yang telah mereka baca. Metode yang terakhir ini juga disebut sebagai metode *bandungan* di Jawa Barat dan *halaqah* di Sumatra. Semua aktivitas ini secara umum dilakukan di masjid.

71 Penghulu bisa berfungsi sebagai hakim agama dan imam masjid agung.

72 Pada tahun 1984/1985, Departemen Agama Republik Indonesia melaporkan bahwa total jumlah pesantren di seluruh negeri pada tahun 1984/1985 sekitar 6.239: sekitar tujuh persennya didirikan sebelum tahun 1900, sekitar 25% didirikan antara tahun 1900 dan 1945, dan lebih dari 62% berdiri setelah tahun 1945 (Mastuhu 1994: 24).

73 Konservatif dalam konteks ini memiliki arti sebuah kecenderungan untuk melestarikan tradisi-tradisi lokal Islam yang telah ada, termasuk juga praktik-praktik sinkretisme yang masih bisa ditoleransi. Golongan Muslim konservatif cenderung memandang proyek historis kaum reformis untuk pemurnian agama berdasarkan orthodoksi Islam sebagai sesuatu yang anathema. Sementara 'tradisionalis' dalam konteks ini berarti kalangan yang cenderung untuk melestarikan ajaran-ajaran, metode-metode dan instrumen-instrumen agama yang telah ada.

74 Mobini-Kesheh menambahkan bahwa 'pola ini menjadi berbalik pada tahun 1930-an ketika sekelompok pemuda Hadramaut kelahiran Hindia memilih untuk memproklamirkan Indonesia sebagai tanah air mereka' (1999: 15).

75 Bahkan salah seorang guru sekolah itu, Muhammad Noor, pernah belajar secara langsung pada 'Abduh di Al-Azhar (Noer 1980: 68-75).

76 Karena pengaruhnya yang berbahaya terhadap ulama Hindia, maka majalah *al-Man r* dilarang beredar oleh pemerintah kolonial Belanda di Hindia. Namun, majalah itu

secara diam-diam tetap beredar secara terbatas di kalangan sejumlah ulama tertentu, dan dengan cara ini, majalah tersebut menjadi penunjuk baru dalam orientasi keagamaan yang dibuktikan oleh adanya fakta bahwa salah satu dari banyak nama yang diberikan kepada kelompok reformis di kepulauan Nusantara ialah '*Kaoem al-Manar*'. Persis sebelum meninggalkan Al-Azhar, Djalaluddin menulis artikel-artikel untuk majalah ini dan saat kembali ke tanah air, dia dan para koleganya berusaha untuk menirukan pesan dan semangat majalah itu dengan mendirikan majalahnya sendiri (Roff 1967: 59).

77 Sebelum mendirikan sekolah *Adabijah*, Achmad mengunjungi sejawatnya, Tahir Djalaluddin pada tahun 1906. Kunjungan ini dimaksudkan terutama untuk mempelajari model *Madrasah al-Iqbal al-Islamiyyah* yang akan didirikan.

78 Lihat catatan kaki nomer 70 di atas.

79 Djalaluddin Thaib merupakan murid dari Hadji Rasul yang melakukan pembaharuan lebih jauh di Surau Jembatan Besi dengan memperkenalkan penggunaan meja, kursi dan kurikulum modern. Dia juga menyebarluaskan semangat pembaharuan ini ke surau lain di Sumatra Barat.

80 Al-Junusi mendirikan Sekolah Diniyah pada tahun 1915 untuk para pelajar wanita. Sekolah Diniyah ini mengikuti kurikulum Al-Azhar dan disambut baik oleh masyarakat Minangkabau yang terbukti dengan begitu pesatnya kemunculan sekolah-sekolah yang serupa hingga menjadi 15 buah pada tahun 1922.

81 M. Djamil Djambek, setelah tinggal di Mekah selama sekitar 9 tahun (1896-1903), kembali ke tanah air pada tahun 1903. Pengajaran agamanya yang pertama-tama disampaikan dalam bentuk serangkaian cermah di Bukittinggi, dimana dalam ceramah-ceramah itu, dia mengungkapkan kritiknya terhadap praktik tarekat dan dukungannya terhadap gagasan untuk kembali ke orthodoksi Islam. Untuk memperluas dakwahnya, dia menjalin hubungan yang akrab dengan para pemimpin lokal dan para pelajar sekolah guru lokal. Akhirnya, pada tahun 1918, dia mendirikan sebuah surau yang dimodernisasi yang dikenal sebagai Surau Injik Djambek (Noer 1980: 42-44; Junus 1960: 69).

82 Ibrahim Musa belajar di Mekah pertama kali pada tahun 1901-1909 dan kemudian pada tahun 1913-1915. Saat kepulangannya yang pertama pada tahun 1909, dia mulai melakukan modernisasi terhadap surau tradisonal di Parabek. Surau ini memiliki hubungan yang dekat dengan Surau Jembatan Besi dan kelak akan membentuk jaringan Sumatra Thawalib (Noer 1980: 48).

83 Setelah empat tahun belajar di Mekah, Latif Sjakur kembali ke tanah air pada tahun 1902. Saat dia pulang, dia mulai memodernisasi sebuah surau tradisional di Biaro. Usaha itu dimulai dengan memperkenalkan penggunaan meja dan papan tulis, dan pada tahun 1912 dia mendirikan madrasahnya sendiri yang bernama Al-Tarbiyah al-Hasanah yang menerapkan 'kelas-kelas berjenjang dan pengajaran dalam ruang kelas'.

84 H.M. Thaib Umar yang pernah merintis usaha modernisasi surau tradisional di Batusangkar pada tahun 1897, melanjutkan usaha-usaha modernisasinya dengan mendirikan sebuah madrasah pada tahun 1910 yang bernama *Madras School* di Sungajang (Batusangkar). Usaha-usaha modernisasi lebih lanjut di sekolah ini diteruskan oleh Mahmud Junus (Junus 1960: 54).

85 Dia tidak pernah mendapatkan pendidikan formal di sekolah bergaya Barat (Nakamura 1976: 110). Namun karena tumbuh di lingkungan kesultanan Yogyakarta, tampaknya

membuat dia terbuka dengan pengetahuan Barat. Pergaulannya dengan para pemimpin lokal Budi utomo dan para pelajar sekolah guru lokal setelah tahun 1908 tampaknya telah meningkatkan kemampuannya untuk bisa membaca huruf Latin dan memahami pengetahuan saintifik Barat.

86 *Khatib* adalah orang yang menyampaikan khutbah pada saat sholat Jum'at.

87 Saat tinggal di Mekah untuk yang kedua kalinya, Dachlan beruntung bisa bertemu dengan Rash d Rid dan berkesempatan untuk berdiskusi dengannya mengenai isu-isu yang berkenaan dengan Islam dan ummat Islam sedunia (Syaifullah 1997: 31).

88 Untuk sebagian besar dari kutipan dari pers yang terbit pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20, saya berhutang budi kepada karya Ahmat B. Adam (1995).

89 Sekedar sebuah contoh, majalah *Bintang timoer* No. 103, 29 Desember 1880, memuat sebuah keluhan yang berasal dari seorang lulusan sekolah *Dokter-Djawa* yang menyatakan bahwa lulusan dari sekolah ini hanya bisa menjadi seorang vaksinator atau paling banter, seorang mantri dengan gaji tertinggi per bulan sekitar fl. 90 (setelah duapuluh tahun mengabdi). Sementara, seorang lulusan *Sekolah Radja* memiliki prospek yang lebih baik karena bisa bekerja sebagai mantri polisi, asisten wedana, wedana, patih atau jaksa dan bahkan mungkin juga menjadi wedana.

90 Mengenai makna istilah ini dalam kontkes ini, lihat bab 1.

91 Lihat catatan kaki nomer 36 di atas.

92 Minke adalah seorang tokoh utama dalam novel tetralogi karya Pramoedya Ananta Toer. Lahir sebagai anak seorang priyayi, Minke memiliki akses yang istimewa untuk memasuki pendidikan dan peradaban Barat, namun tak pernah sepenuhnya terintegrasi dalam sistem kolonial Belanda. Pada saat yang sama, karena terpengaruh oleh ide-ide liberal Barat, dia juga tak lagi tahan dengan sikap-sikap feodalistik dari priyayi pribumi, yang merupakan lingkungannya.

93 Mimikri adalah 'proses yang melaluinya subyek yang terjajah mereproduksi dirinya menjadi nyaris sama dengan subyek penjajah, namun tidak persis sama' (Bhabha 1994: 86). 'Peniruan kultur, perilaku, cara dan nilai-nilai pihak penjajah oleh pihak terjajah mengandung olok-olok *(mockery)* dan sekaligus ancaman *(menace)* tertentu, sehingga mimikri pada saat yang bersamaan adalah kemiripan dan penyimpangan' (Ashcroft et al. 1998: 140).

94 Dimiliki oleh seorang Belanda yang idealis-romantik, Henri Constant Claude Clockener Brousson, dan dieditori oleh Rivai, majalah vernakular ini diterbitkan di Amsterdam dan diedarkan di Hindia antara tahun 1902-1907. Majalah ini menjadi corong suara bagi inteligensia baru.

95 Mengenai bukti bahwa istilah ini digemakan oleh para jurnalis dan generasi muda lainnya pada masa itu, kita bisa melihat tulisan seorang komentator mengenai masyarakat Jawa kontemporer di majalah *Sinar Djawa*, No. 52 (4 Maret 1914) yang mengatakan: 'Dengan berubahnya waktu, sebuah tipe baru bangsawan telah muncul, yaitu *bangsawan pikiran*' (Dikutip oleh Adam 1995: 173).

96 Dikutip dari Adam (1995: 103).

97 Dikutip dari Adam (1995: 104).

98 Mengenai proses pertumbuhan dan siklus hidup dari gerakan-gerakan sosial, Eyerman dan Jamison menambahkan sebagai berikut: (1) Gerakan-gerakan sosial berkembang dalam sebuah siklus hidup, mulai dari persiapan *(gestation)* sampai pembentukan

(formation) dan konsolidasi *(consolidation)*. Gerakan-gerakan sosial jarang yang muncul secara spontan; alih-alih, mereka membutuhkan waktu yang panjang bagi persiapan kemunculannya. (2) Tak ada gerakan-gerakan sosial yang muncul hingga terdapat sebuah peluang politik, ada konteks problem-problem sosial, serta konteks-konteks komunikasi yang memungkinkan diartikulasikannya problem-problem itu dan disebarluaskannya pengetahuan. (3) Tak ada gerakan-gerakan sosial yang muncul hingga individu-individu siap untuk ambil bagian di dalamnya, bersedia untuk mentransformasikan kesulitan-kesulitan perseorangan ke dalam masalah publik, dan juga untuk masuk ke dalam proses pembentukan identitas kolektif (1991: 56).

99 Misi-misi Kristen dan VOC telah menggunakan mesin cetak sejak awal abad ke-17. Untuk pembahasan lebih jauh, lihat Adam (1995: 1-15).

100 Gambaran utama dari periode tersebut ialah bangkitnya pers yang berorientasi iklan dan pers resmi (pemerintah) yang menggunakan bahasa Belanda, dimiliki dan dieditori oleh orang-orang Belanda dengan target pembaca orang-orang Belanda.

101 Bentuk kolokial dari bahasa Melayu merupakan sebuah 'struktur bahasa yang sederhana, nyaris tanpa redundansi, tanpa standar yang jelas, namun telah mencukupi bagi proses percakapan di antara orang-orang yang telah memiliki pengetahuan yang baik tentang bahasa yang dipakai lawan bicaranya' (Maier, 1993: 46-47).

102 Pada awal abad ke-19, jumlah orang keturunan Cina di Jawa diperkirakan sebanyak 100.000 orang. Pada tahun 1850, sudah ada sekitar 150.000 di Jawa, dan pada tahun 1900, telah ada sekitar 277.000 orang di Jawa dan 250.000 orang di Luar Jawa (Furnivall, 1944: 47 & 213). Sementara, hanya ada beberapa ribu orang Eropa pada awal abad ke-19. Angka ini meningkat menjadi 22.000 orang pada tahun 1850 dan melonjak menjadi 75.700 pada tahun 1900 (Furnivall 1944: 347; Lombard 1996a: 78).

103 Hal ini untuk tidak melupakan keberadaan sejumlah kecil pers yang menggunakan bahasa Belanda, Jawa dan bahasa Melayu tinggi.

104 Media massa tersebut ialah mingguan berbahasa Jawa kromo, *Bromartani* di Surakarta (1855-1857) dan *Poespitamantjawarna* di Surabaya (1855), koran pertama yang berbahasa Melayu (pasar), *Soerat Kabar Bahasa Melajoe* di Surabaya (1856), majalah pertama yang berbahasa Melayu (tinggi) *Bintang Oetara* yang dicetak di Rotterdam, namun diedarkan di Hindia (1856-1857), koran berbahasa Melayu (pasar), *Soerat Kabar Betawi*, di Jakarta (1858).

105 Contoh-contohnya adalah *Selompret Melajoe* di Semarang (1860-1911), *Bientang Timoor* di Surabaya (1862-1887), *Bintang Timor* di Sumatra (1865-1865), dan *Bintang Barat* di Batavia (1869-1899).

106 Ditengarai bahwa partisipasi kalangan keturunan Cina ini dalam pers vernakular berawal pada tahun 1869 pada saat Lo Tun Tay menjadi redaktur koran dwi-mingguan, *Mataharie*, di Batavia. Patut pula dicatat bahwa kontribusi utama dari keturunan Cina terhadap perkembangan pers vernakular ialah dengan menjadi pelanggan dan pengiklan.

107 Contoh-contoh dari kalangan pribumi yang terlibat dalam dunia pers sebelum tahun 1900 ialah Dja Endar Muda sebagai redaktur koran dwi-mingguan milik orang Cina, *Pertja Barat* (1894-1898), Sutan Baharudin sebagai redaktur harian *Sinar Menang-Kabau* (1894-1897), Tirto Adhi Surjo sebagai koresponden koran *Hindia Ollanda* (1894-1896), Datuk Sutan Maharadja sebagai redaktur koran yang terbit dua kali

seminggu *Warta Berita* (1895-1897), dan Wahidin Sudiro Husodo sebagai redaktur koran yang terbit dua kali seminggu berbahasa Jawa dan Melayu, *Retnodhoemillah* (1895-1906).

108 Kalangan peranakan Cina mulai mengelola pers vernakularnya sendiri pada periode setelah krisis ekonomi pada tahun 1884 yang memaksa beberapa orang Belanda dan Indo pemilik pers menjual usaha-usaha mereka. Maka, sejak Desember 1886, kepemilikan usaha percetakan dan hak penerbitan dari koran terkenal pada masa itu, yaitu *Bintang Timor*, telah beralih ke tangan seorang peranakan Cina yang bernama Baba Tjoa Tjoan Lok. Ini diikuti dengan munculnya pers vernakular yang dimiliki oleh orang Cina lainnya seperti *Pembrita Betawi* (mulai dari 1886 sampai 1887), *Bintang Soerabaia* (dari tahun 1887), dan beberapa lainnya (Adam 1995: 58-124).

109 Sebelum kedatangan Belanda, penggunaan bahasa Melayu sangat berakar kuat di kota-kota utama di daerah pantai di seluruh Nusantara, yang disebarkan oleh jaringan pedagang dan ulama Islam (Lombard 1996b: 153).

110 Ini pada gilirannya meningkatkan status bahasa Melayu pasar menjadi *lingua franca* di kepulauan Nusantara.

111 Kata-kata yang digunakan sebagai nama pers berbahasa daerah pada periode 1854-1900 tampaknya mencerminkan munculnya ruang antara dimana di dalamnya dunia lama dan dunia baru serta lapis-lapis kesadaran dan kepentingan saling bertukar tanpa ada sebuah orientasi politik bersama. Pertama, istilah-istilah yang lazim digunakan ialah *kabar, chabar, pewarta, berita, bentara, penghentar, selompret, courant*. Istilah-istilah itu tampaknya cenderung memperlihatkan pandangan dunia ekonomi Liberal yang menganggap pers semata-mata sebagai medium informasi yang diproduksi oleh usaha-usaha swasta yang hanya mengejar kepentingan-kepentingan ekonomi tanpa merujuk pada identitas kolektif tertentu. Kedua, penanda-penanda teritorial-lokal seperti Betawie, Semarang, Melajoe, Soerabaja, Menangkabau, Sumatra, Parjangan, dan Djawi seringkali digunakan, yang barangkali mencerminkan dominannya cara pandang dan orientasi kedaerahan dari pers. Ketiga, penggunaan referensi simbolik yang merujuk ke masa lalu seperti *Batara Indra* (legenda wayang), *primbon*, dan beberapa istilah –istilah literatur Jawa kuno yang tampaknya menunjukkan masih hidupnya kosmologi pra-penjajahan. Dan yang terakhir, simbol-simbol 'pencerahan' seperti *bintang, matahari, tjahaja, pelita, sinar,* dan *soeloeh* yang dibarengi dengan sebutan profesi seperti *pengadjar, soldadoe* dan *pengadilan* dipakai secara luas dan ini mungkin merepresentasikan obsesi akan orientasi *kemadjoean* yang baru.

112 Klub-klub serupa juga bermunculan dalam milieu priyayi di Semarang, seperti *Langen Samitro* (berdiri tahun 1888) dan *Langen Darmodjojo* (berdiri tahun 1891). Dari Semarang, perhimpunan-perhimpunan ini menyebar ke kota-kota lain seperti *Medan Perdamaian* di Padang, *Perkumpulan Sukamanah* di Batavia, *Abi Projo* di Surakarta dan *Langen Hardjo* di Surabaya.

113 Wahidin melakukan perjalanan keliling Jawa pada tahun 1906 untuk mendapatkan dukungan dari para pejabat pemerintahan sipil lokal terhadap usahanya untuk mendirikan sebuah '*Studiefonds*' (dana beasiswa) guna membantu para pelajar Jawa yang berbakat dan untuk memberikan perhatian kepada keterbelakangan rakyat Jawa agar bisa mencapai *kemadjoean*.

114 Di antara sekolah-sekolah lainnya adalah Sekolah Pertanian dan Peternakan di Bogor, OSVIA di Magelang dan Probolinggo, *kweekschool* (Sekolah Guru) di Bandung,

Yogyakarta, dan Probolinggo, serta *Burgeravondschool* (Sekolah Malam) di Surabaya (Soewarno 1918).

115 Diantara mereka yang menjadi anggota perhimpunan itu dari kalangan bangsawan ialah anak-anak dari keluarga bangsawan Pakualam V (R.M. Ario Kusumo Judo, R.M. Ario Surtio, Surjoputro), anak-anak dari keluarga bangsawan Notodirodjo (Notokworo, Notodiningrat, Gondowinoto, dan Noto Suroto), seorang dari anak keluarga bangsawan Pangeran Hadiwidjojo VI; dua anak dari Kesultanan Kutai (Raden Badaruddin dan Raden Mahamuddin); dari kalangan anak-anak dari Bupati seperti Sosrokartono (kakak R.A. Kartini, anak Bupati Jepara), Tjokroadikusumo (anak Bupati Magelang), Husein Djajadiningrat (anak Bupati Banten), Maharadja Sutan Kasajangan Soripada (anak dari Bupati Tapanuli); dan para lulusan STOVIA seperti misalnya Bunjamin, Asmaun, Johan E. Tehupeiory, dan W.K. Tehupeiory (Simbolon 1995: 516).

116 Mengikuti jejak percetakan Muslim di India yang telah mengadopsi litografi sejak paling tidak awal abad ke-19, pada pertengahan abad ke-19, berlangsung aktivitas-aktivitas yang menggunakan teknik yang sama di Kairo dan Istanbul, yang kemudian di Mekah terutama setelah tahun 1883 (Proudfoot 1997: 163-182).

117 Contoh-contoh buku yang diterbitkan di Singapura dari tahun 1860-1870 ialah *Sabil al-Muhatdin*, *Bidayat al-Mubtadi*, *Usul al-Din, Tanbih al-Ikhwan*, *Sirat al-Mustakim, Kawaid al-islam, Taj al-Muluk*, *Syair Mekah,* dan *Syair Hakikat* (Proudfoot 1993: 28).

118 Mengenai penerbitan literatur-literatur Islam berbahasa Melayu di luar tanah Malaya, lihat Proudfoot (1993: 27; 1998: 46).

119 Istilah taqlid di sini berarti suatu sikap mengikut secara membuta terhadap ajaran ulama dan dogma-dogma konservatif dari mazhab fikih yang mapan, sementara ijtihad merujuk pada penggunaan penalaran independen untuk memungkinkan Islam bisa merespons kondisi-kondisi kehidupan modern. Bid'ah di sini berarti penambahan-penambahan yang tak sah dalam praktik agama; sementara khurafat berarti takhyul, dan tarekat berarti ordo persaudaraan dalam sufi.

120 Pengurus dari perhimpunan ini terdiri dari Ketua: Syeikh Achmad bin Abdulrahman Badjenet (seorang pedagang Arab), Wakil Ketua: Mohammad Dagrim (seorang *Dokter-Djawa*); Sekretaris merangkap Bendahara: Tirto Adhi Surjo (seorang jurnalis), Seksi-seksi: Syeikh Achmad bin Said Badjenet, Syeikh Galib bin Said bin Tebe, Syeikh Mohamad bin Said Badjenet (semuanya pedagang Arab), Mas Railus (pegawai pertanahan pribumi), Sulaeman (tukang jilid buku pribumi) dan Hadji Mohamad Arsjad dan Abdullah (pedagang pribumi) (Toer 1985: 120-121).

121 Dikutip dalam Toer (1985: 121).

122 Perhimpunan-perhimpunan lain yang serupa di Batavia ialah *al Hella al Ahmar*, *Itmatul Khairijah*, *Derma Ihlas*, *Sumatra-Batavia al-Khairijah*. Perhimpunan serupa lainnya di Makassar ialah *Maidjitil Islam*. Perhimpunan lain yang serupa di Sumatra Barat ialah *Djami'ah Adabiah* pimpinan Abdullah Ahmad, *Muzakaratul Ikhwan* pimpinan Ibrahim Musa, dan *Sumatra Thawalib* pimpinan Hadji Rasul. Perhimpunan-perhimpunan lain di Surabaya ialah *Podo Roso* dan *Taman Manikem*. Lihat Adam (1995: 160-161), Korver (1985: 21-22), dan Junus (1960: 54-69).

123 Para pemimpin Budi Utomo (BU) cabang Yogyakarta terdiri terutama dari para guru sekolah guru. Di antara para pemimpin BU dan guru pada sekolah guru yang turut mendukung pendirian Muhammadiyah ialah Dwijosewojo, Djojosumarto Budihardjo

dan Sosrosugondo (Saefullah 1997: 68-76).

124 Terjemahan dari bahasa Inggris seperti yang dikutip oleh Adam (1995: 173).

125 '*Sunday Circular*' menyatakan bahwa tak sepatutnya mengadakan acara-acara Negara pada hari Minggu dan mewajibkan semua pegawai pemerintah kolonial untuk berhenti mengerjakan tugas-tugas resmi atau setengah-resmi pada hari Minggu. '*Market Circular*' merekomendasikan adanya pelarangan aktivitas pasar pada hari Minggu (Van Niel 1970: 84).

126 Didirikan di New York pada tahun 1875, pengajaran Perhimpunan Teosofi didasarkan pada konsep-konsep persaudaraan universal, agama sinkretik, dan potensi mistik dalam kehidupan. Perhimpunan ini membuka cabangnya di Hindia pada tahun 1905 sebagai bagian dari cabang negeri Belanda.

127 Setelah lahirnya pers vernakular milik keturunan Cina pada akhir abad ke-19 serta didirikannya perhimpunan kebudayaan Cina, *Tjong Hoa Hwe Koan* (THHK) pada tahun 1900, kesadaran orang keturunan Cina akan identitas, hirarki, dan ekspekstasi-ekspektasinya sendiri makin mendorong munculnya tuntutan bagi dihapuskannya hambatan-hambatan politik yang membatasi mobilitas mereka secara vertikal maupun horizontal. Meningkatnya kesadaran ini, diiringi dengan menguatnya daya tawar ekonomi mereka, serta adanya tanda-tanda dukungan politik dari pemerintah Cina Daratan kepada mereka, memaksa pihak Belanda untuk merespons tuntutan mereka. Sistem pas jalan, yang membatasi mobilitas horizontal orang-orang keturunan Cina dilonggarkan pada tahun 1904, kemudian didirikan *Hollandsch-Chinese School* (HCS) oleh pihak pemerintah pada tahun 1908, dan kemudian diberikannya kebebasan bagi orang keturunan Cina untuk melakukan aktivitas-aktivitas dan investasi-investasi komersial dalam bidang pabrik gula, industri-industri lokal, serta toko-toko kelontong maupun perdagangan skala kecil.

128 Contoh-contoh dari serikat buruh awal ini ialah *Staats Spoor Bond* pada tahun 1905, *Post Bond* tahun 1905, *Cultur Bond* tahun 1907, *Suiker Bond* dan *Vereeniging Van Spoor en Tram Personeel* (VSTP) pada tahun 1908.

129 Mengenai fragmen dari biografi Sneevliet, lihat McVey (1965: 13-22).

130 Sebagai perbandingan, Sarekat Islam hanya meraih satu kursi hasil pemilihan (Abdul Muis) dan satu kursi sebagai anggota hasil penunjukan (R. Umar Said Tjokroaminoto).

131 Lahir tahun 1892, dia sebenarnya bisa dimasukkan kepada generasi pertama inteligensia, namun bisa lebih tepat disebut perintis generasi kedua seperti yang tercermin dari insiatifnya untuk membentuk organisasi pemuda Hindia yang bernama *Jong Java*.

132 Ketiga tujuan itu ialah '*sakti*' (kekuatan batin), '*budhi*' (watak yang bagus), dan '*bakti*' (pengabdian).

133 Perhimpunan-perhimpunan di Hindia yang merupakan *counterpart* dari perhimpunan-perhimpunan di negeri Belanda yang mempromosikan Kristen dan kebijakan 'asosiasi' bagi politik Hindia, pada awalnya muncul di kalangan komunitas-komunitas Kristen pribumi. Salah satu contohnya ialah perhimpunan 'Wilhelmina' bagi 'Anak-anak Ambon-Menado'. Didirikan pada tahun 1908 (namun secara resmi baru diakui pada tahun 1912), perhimpunan ini muncul di seputar tangsi militer di Magelang (Jawa Tengah)—karena banyak orang-orang Ambon dan Menado yang direkrut sebagai personel militer—dipimpin oleh J.P. Risakotta. Sebuah proyek serupa dilanjutkan dengan didirikannya '*Ambonsch Studiefonds*' (Beasiswa untuk Orang Ambon) pada

tahun 1909 (secara resmi diakui pada tahun 1911); *Ambon's Bond* (Perhimpunan Ambon) bagi para pegawai pemerintah yang orang Ambon di Amboina pada tahun 1911; *Rukun Minahasa* (berdiri pada tahun 1912) dan *Mena Muria* (berdiri tahun 1913) untuk orang-orang Minahasa dan Ambon yang Kristen di Semarang (Blumburger 1931: 46-47, Pringgodidgdo 1964: 21). Perhimpunan-perhimpunan semacam ini secara umum diarahkan untuk memajukan *kemadjoean* dan kesejahteraan orang-orang Minahasa dan Ambon dalam kerangka identitas etno-religius dengan membentuk 'ikatan' yang kuat dengan negeri Belanda.

134 Suwardi bergabung dengan SI cabang Bandung pada tahun 1912. Namun, setelah tahun 1913, dia menjadi lebih aktif dalam *Indische Partij* (Dewantara [nama panggilan Suwarrdi] 1952: 31).

135 Mengenai deskripsi rinci tentang latar belakang sosio-pendidikan dari para pemimpin awal SI, lihat Korver (1985: 231-265).

136 Ricklefs meragukan angka itu dengan menyatakan bahwa angka yang sebenarnya mungkin tak lebih dari setengah juta orang (Ricklefs 1993: 166).

137 Agus Salim mendukung argumen ini dengan mengatakan bahwa istilah '*inlander*' atau '*Boemipoetra*' yang digunakan dalam bahasa formal pada masa itu secara umum diterjemahkan menjadi '*orang Selam*' (Muslim) dalam bahasa percakapan sehari-hari di Hindia. Sementara kelompok-kelompok pribumi yang bukan Islam, memiliki sebutannya sendiri, seperti *Inlandsche Christenen* (Salim 1952: 15).

138 Maka, koran-koran dan majalah-majalah seperti *Boedi Oetomo* (1910-1913) dan *Djawi Hisworo* (1906-1919), yang menjadi corong dari Budi Utomo, dalam dekade kedua abad keduapuluh juga menjadi corong bagi perhimpunan Budi Utomo; *al-Munir* (1911-1913) dan *al-Akhbar* (1913-1914) menjadi corong bagi kaum reformis-modernis Islam; *Oetoesan Melaju* (1911-1926), *Soeloeh Melajoe* (1913-?) dan *Soeara Mealjoe* (1913-?) menjadi corong bagi *Kaoem Moeda* yang berorientasi adat; *Sarotomo* (1912-1915), *Oetoesan Hindia* (1912-1923), *Kaoem Moeda* (1912-1942), *Hindia Sarikat* (1913-1914), *Pantjaran Warta* (1907-1917, menjadi corong bagi SI setelah 1913), dan *Sinar Djawa* (1913-1924) dan *al-Islam* (1916-?) menjadi corong SI; *De Express* (1912-?) dan *Tjahaja Timoer* (1908-1908) menjadi corong *Indische Partij*; *Soeara Merdika* (1917-?) dan *Soeara Ra'jat* (1918-?) menjadi corong ISDV dan cabang-cabang sosialisnya.

139 Lihat bab selanjutnya.

140 Menurut Ortega, yang menjadi sasaran dari pesan intelektual ialah 'kaum muda', yang dia anggap merupakan elit terdidik di kalangan kelas menengah dan atas (Eyerman 1994: 51-52).

Bab 3

MENCIPTA INDONESIA, MENCIPTA TRADISI-TRADISI POLITIK INTELEKTUAL

"Bagi kami, Indonesia menyatakan suatu tujuan politik, karena dia melambangkan dan mencita-citakan suatu tanah air pada masa depan dan untuk mewujudkannya, setiap orang Indonesia akan berusaha dengan segala tenaga dan kemampuannya."

—Mohammad Hatta (1928)[1]

"Akibat muslihat kebijakan [Belanda] ini berkembang semacam pemikiran di antara kita bahwa di negeri ini warga dikelompokkan secara berbeda .... Kita menciptakan kelompok yang saling mengucilkan. Kamu hanya bisa menjadi yang ini atau yang itu, tidak menjadi Muslim dan (sekaligus) mencintai negeri. Padahal sesungguhnya, kami semua adalah nasionalis dan patriotis, dan kami semua juga Muslim."

—Edaran Masjumi (1944)[2]

Sejak dekade kedua abad ke-20, inteligensia telah menemukan cara-cara untuk berkomunikasi dengan massa rakyat. Saat menyadari penderitaan yang dialami massa, pesona ide-ide

kemadjoean yang diwarisi dari dekade-dekade sebelumnya menjadi redup daya tariknya. Dihadapkan pada fenomena perluasan dislokasi sosial, inteligensia-sadar-politik merasa tertantang untuk segera menerjemahkan ideologi-ideologi anutannya ke dalam program-program aksi yang praktis dalam rangka melakukan perlawanan terhadap kolonialisme.

Memburuknya perekonomian Hindia pasca-Perang Dunia I dan depresi ekonomi dunia yang hebat pada 1930-an menyediakan lahan yang subur bagi merajalelanya radikalisme. Di tengah meluasnya semangat untuk melakukan perlawanan politik, banyak perhimpunan proto-nasionalis terdahulu yang mulai mengabaikan tujuan-tujuan sosio-kulturalnya dan lebih peduli pada pengadopsian dan perumusan ideologi-ideologi politik. Sebagai respons terhadap timbulnya persaingan ideologi-ideologi politik, gerakan-gerakan sosial proto-nasionalis yang kurang terstruktur pada dua dekade awal abad ke-20 mulai mentransformasikan dirinya menjadi "partai-partai politik" yang terstruktur.

Seiring dengan merajalelanya radikalisme politik, "Politik Etis" segera menjadi kredo yang usang. Pada dekade pertama abad ke-20, kaum *Ethici* seperti Snouck Hurgronje, secara terbuka menyatakan: "Kita tak bisa menggantungkan rasa ketenteraman kita pada ukuran-ukuran yang berfungsi untuk memperkukuh kekuasaan kita dengan mencegah ketidakpuasan dan perlawanan. Tujuan kita bukanlah kedamaian, yang sebelum ini memang begitu dihargai, melainkan adalah kemajuan."[3] Namun, pada awal 1920-an, arus utama dalam opini publik Belanda beranggapan bahwa para intelektual Hindia yang progresif merupakan pengacau ketertiban publik di negeri jajahan. Untuk mengekang potensi ketidakpatuhan ini, rezim *rust en orde* (ketenteraman dan ketertiban) semakin dipertegas oleh pemerintah kolonial. Alih-alih mendorong ditegakkannya

pemerintahan hukum, *rust en orde* merupakan eufemisme bagi penggelaran aparatur represif kolonial yang menegasikan penegakan prinsip-prinsip hukum.

Pada akhir Perang Dunia I, terdapat indikasi-indikasi bahwa revolusi sosial-demokratik di Jerman akan merembes masuk ke negeri Belanda. Dengan adanya kemungkinan kuat bahwa kaum Sosial Demokrat Belanda akan mengambil alih kekuasaan dan membentuk pemerintahan di negeri Belanda, pendukung "Konsentrasi Radikal" dalam tubuh *Volksraad* (Dewan Rakyat) Hindia menuntut pemerintah agar memperbarui prinsip-prinsip dan struktur fundamental dari Dewan dan administrasi kolonial dengan tujuan agar bisa memenuhi kepentingan-kepentingan penduduk Hindia secara lebih baik.[4] Sebagai jawabannya, Gubernur Jenderal Van Limburg Stirum (1916-1921), yang mungkin tahu bahwa pihak yang berkuasa di negeri Belanda dalam keadaan aman, menjanjikan untuk membentuk sebuah Komisi Reformasi (*Reform Comission*) untuk menyelidiki kemungkinan melakukan pembaruan dalam bidang-bidang tersebut dalam kerangka struktur politik yang ada. Dalam kenyataannya, karena adanya kritik tajam dari masyarakat Eropa yang tinggal di Hindia dan juga dari para politisi di negeri Belanda, yang menggambarkan Komisi itu sebagai sebuah konsesi yang tak bertanggung jawab atas ketakutan akan terjadinya revolusi, maka penyelidikan terhadap masalah pembaruan itu pun gagal dijalankan (Ricklefs, 1993: 173-174; Van Niel, 1970: 184-185).

"Janji-janji yang tak terwujud" dari Van Limburg Stirum ini tampaknya menunjukkan telah berakhirnya dukungan simpatik dari para pembuat kebijakan Etis. Hal ini dipertegas pada 1818 dan 1819 pada saat pemerintahan kolonial mulai melakukan represi terhadap semua aktivitas politik lokal yang dikhawatirkan

akan menjadi gerakan-gerakan radikal yang tak terkontrol.[5]

Dengan memburuknya ekonomi Hindia setelah Perang Dunia I, dua Gubernur Jenderal yang bertugas selanjutnya, yaitu Dirk Fock (1921-1926) dan Simon de Graeff (1926-1931), menemukan alasan untuk lebih memperkuat rezim kolonial yang represif. Pembaruan konstitusi pada 1922 gagal menciptakan perubahan-perubahan yang signifikan baik dalam tubuh *Volksraad* maupun dalam struktur pemerintahan. Pada 1925, Gubernur Jenderal menolak klausul yang memungkinkan kaum pribumi Hindia menjadi mayoritas di *Volksraad* (Ingleson, 1979, 8). Selain itu, Fock berusaha untuk meningkatkan pendapatan pemerintah melalui pajak. Pemberontakan-pemberontakan komunis pada 1926 dan 1927, yang sebagian dipacu oleh kondisi *malaise* ekonomi dan politik di Hindia, semakin memberikan alasan yang kuat bagi Simon de Graeff untuk memberangus gerakan-gerakan politik.

Dalam keadaan depresi ekonomi dunia terus berlanjut sepanjang 1930-an yang membawa dampak-dampak yang berat bagi Hindia,[6] dua Gubernur Jenderal, yaitu Bonifacius C. De Jonge (1931-1936) dan Stachouwer W.L.T. van Starkenborgh (1936-1945), terus mempertahankan kebijakan pemberangusan. Saat dilantik pada bulan September 1931, De Jonge memperingatkan para aktivis politik: “Slogan-slogan politik, yang memiliki manfaat tertentu pada masa-masa makmur, sekarang tak ada lagi gunanya” (Dikutip dalam Ingleson, 1979: 177). Dalam pandangannya, agitasi politik yang tak realistis di tengah-tengah kesulitan ekonomi, hanya akan memperburuk kondisi ekonomi. Penerusnya, Van Starkenborgh, yang lebih bersifat fleksibel, juga tak melakukan perubahan yang signifikan (Ricklefs, 1993: 188). Di bawah kekuasaan dari dua Gubernur Jenderal itu, hal yang terpenting buat mereka ialah mempertahankan “ketenteram-

an dan ketertiban" (*rust en orde*) publik secara lebih tegas lagi. Sepanjang periode ini, media massa disensor ketat, rapat-rapat umum dikontrol dengan ketat oleh para agen rahasia, dan beberapa tokoh politik yang terkemuka ditangkap dan diasingkan. Maka, ruang publik yang masih belia itu pun segera "terpenjara" oleh sangkar besi dari rezim *rust en orde*.

Kontrol politik yang represif ini terus berlanjut dan bahkan semakin memburuk selama pendudukan Jepang (1942-1945). Pemerintah militer Jepang melarang setiap diskusi atau organisasi yang berkaitan dengan politik atau pemerintahan di Hindia. Pengetatan ini mengakibatkan organisasi-organisasi politik yang muncul sebelum Perang Dunia II dengan segera lenyap dari ruang publik.

Sederetan peristiwa historis ini mengubah struktur peluang politik dan ruang publik, dan secara dramatis mengubah kesempatan-kesempatan yang tersedia bagi gerakan nasionalis yang baru. Di satu sisi, perubahan-perubahan ini memberi imptus bagi munculnya ide-ide bersama yang mengarah pada formasi "Indonesia" sebagai sebuah komunitas imajiner dan sebuah kode dari suatu blok historis (*historical bloc*). Di sisi lain, perubahan-perubahan ini juga memengaruhi interaksi-interaksi antara negara (kolonial) dan masyarakat serta memperuncing kompetisi di antara beragam kelompok politik. Ketegangan ini mengarah pada terbentuknya pelbagai tradisi politik intelektual.

Bab ini akan meliputi rentang waktu 1920-1945, sebuah periode ketika gagasan mengenai nasionalisme dan negara Indonesia didiskusikan di kalangan kelompok-kelompok inteligensia yang saling bersaing dan periode yang inteligensia berpendidikan tinggi mulai memainkan peranan yang lebih besar dalam kepemimpinan bangsa ini. Pembahasan dalam bab ini akan

menunjukkan bahwa sepanjang periode ini, konsepsi mengenai "inteligensia Muslim" mulai dikonsolidasikan bersamaan dengan pengonstruksian tradisi politik-intelektual Muslim, dan juga bersamaan dengan terjadinya fragmentasi dalam tradisi intelektual Muslim. Batas antara "Muslim" dan "non-Muslim" dikonstruksikan lewat praktik-praktik diskursif, lewat perumusan ideologi-ideologi politik Islam, dan lewat kemunculan partai-partai Islam dan perhimpunan-perhimpunan pelajar Muslim. Bab ini akan diakhiri dengan pembahasan mengenai kegagalan Islam politik saat kemerdekaan Indonesia.

Seperti bab sebelumnya, fokus perhatian dari bab ini akan diarahkan pada bidang pendidikan, praktik-praktik diskursif, ruang publik, dan "permainan-permainan kuasa" (konsolidasi dan kontestasi) dari inteligensia. Dengan terbentuknya tradisi-tradisi politik-intelektual selama periode ini, perhatian khusus akan diberikan pada formasi dan transmisi antar-generasi dari tradisi-tradisi politik-intelektual Muslim. Juga seperti bab sebelumnya, struktur penulisan bab ini tidak sepenuhnya bersifat kronologis. Pendekatan kronologis akan dikombinasikan dengan pendekatan tematik. Jadi, kronologi menurut sub-subtopik dari bab ini. Dengan kata lain, kronologi yang ada dalam sub-subtopik akan bersifat berdiri sendiri.

Pemajuan dan Ketergangguan Sekolah-Sekolah Sekuler

Periode antara 1920-an sampai dengan awal pendudukan Jepang pada 1942 merupakan masa keemasan bagi akses kaum pribumi terhadap pendidikan modern dengan kualitas standar Eropa pada abad ke-20. Di bawah pengaruh pendidikan modern tersebut, para siswa Hindia menjadi lebih kosmopolitan.

Penguasaan mereka atas bahasa Eropa memberi mereka paspor untuk bisa masuk ke dalam lingkungan warga *"Respublica litteraria"* (Republik Susastra) Barat, yang merupakan sumber utama dari pengetahuan dan peradaban Barat.

Introduksi sekolah-sekolah publik bergaya Eropa bagi kaum pribumi Hindia pada 1910-an, seperti HIS (sekolah dasar), MULO (sekolah menengah pertama), dan AMS (sekolah menengah atas), menyebabkan terjadinya peningkatan jumlah inteligensia pribumi (yang berasal dari golongan rendahan) yang belajar bahasa-bahasa Eropa dan mendapatkan kualifikasi-kualifikasi pendidikan yang lebih baik. Kemajuan pendidikan di Hindia ini memuncak dengan didirikannya perguruan-perguruan tinggi sejak 1920-an. Setelah itu, peran STOVIA sebagai produsen utama para intelektual terkemuka dari golongan inteligensia diambil alih oleh universitas-universitas.

Namun, perkembangan-perkembangan ini terganggu oleh kehadiran pendudukan Jepang. Pihak Jepang memperkenalkan sebuah rezim pendidikan yang berbeda yang lebih menekankan pada pendidikan militer dan paramiliter. Hal ini menjadi katalis bagi tertanamnya mentalitas militeristik dan bagi terbentuknya inteligensia militer pada masa depan.

Kemajuan Pendidikan di Tingkat Dasar dan Menengah

Memasuki 1920-an, politik Etis dan "asosiasi" dalam bidang pendidikan mulai menghasilkan dampak yang nyata terhadap profil pendidikan kaum pribumi. Pada 1920, dari sekitar 48.428.711 total penduduk Hindia pada masa itu, total pendaftar pribumi di sekolah-sekolah publik dan swasta dari semua jenis adalah sekitar 829.802 siswa,[7] sebuah peningkatan sebesar

519.306 dari angka pada tahun 1910. Angka ini tidak mencakup para siswa di "*wilde schoolen*" (sekolah-sekolah liar) yang mulai bermunculan pada 1920-an.[8] Yang dimaksud dengan sekolah liar ialah sekolah-sekolah yang tidak diakui oleh lembaga resmi mana pun, dan biasanya didirikan oleh para anggota idealis dari inteligensia yang tidak ingin bekerja untuk pemerintah kolonial, dan yang didirikan sebagai jawaban terhadap kebutuhan akan pendidikan yang bergaya Barat (Van Niel, 1970: 219-220).

Tabel 2: Pribumi yang Mendaftar di Sekolah-Sekolah Rakyat dan Sekolah-Sekolah Bergaya Eropa pada 1910 – 1920

Tahun	Sekolah Rakyat	Sekolah Bergaya Eropa		Sekolah Kejuruan	TOTAL
		Sekolah Dasar	Sekolah Menengah		
1910	303.868	5.108	50	1.470	310.496
1920					

Sumber: Dimodifikasi dari Paul W. Van der Veur (19169: 7, 11-11a).

Dibandingkan dengan profil 1910, terdapat sebuah peningkatan yang sangat besar dari jumlah pribumi yang bersekolah di sekolah Eropa pada semua tingkat. Anak-anak Hindia yang bersekolah ini kebanyakan berasal dari keluarga yang ayahnya bekerja sebagai pegawai pemerintah. Hanya sebagian kecil dari siswa-siswa ini yang ayahnya bekerja sebagai pegawai pada perusahaan-perusahaan swasta Eropa atau dari kalangan pengusaha pribumi.[9]

Kebanyakan siswa Hindia yang mengejar pendidikan Barat masih terus dimotivasi oleh hasrat untuk meraih posisi-posisi dalam birokrasi pemerintah dan dalam sektor ekonomi Barat. Sebuah survei pemerintah yang dilakukan pada 1928-1929 di daerah-daerah perkotaan menunjukkan bahwa lebih dari 83

persen dari kaum pribumi yang terdidik secara Barat bekerja sebagai pegawai (hanya 2,1 persen dari majikan mereka yang merupakan orang pribumi Hindia), sementara kurang dari 2 persen dari mereka yang berwirausaha, dan sisanya menganggur (Kahin, 1952: 29-30). Di sisi lain, daya serap dari lembaga pemerintahan dan sektor ekonomi Barat terhadap mereka yang berlatar pendidikan rendah telah jenuh. Karena pengaruh dari memburuknya situasi ekonomi pasca-Perang Dunia I, baik sektor pemerintahan maupun ekonomi swasta pada gilirannya terpaksa menjalankan kebijakan rasionalisasi. Sebagai konsekuensinya, ijazah sekolah dasar yang pada masa sebelumnya mencukupi untuk bisa masuk menjadi pegawai pemerintah tingkat rendah, tidak berlaku lagi pada dekade ini (Van Niel, 1970: 218-219). Pada akhir 1920-an, para lulusan sekolah dasar, bahkan lulusan sekolah menengah telah melampaui jumlah posisi-posisi pekerjaan yang tersedia, dan ini menyebabkan berkembangnya semacam "proletariat inteligensia" (Van der Veur, 1969: 7-11).

Pengembangan Pendidikan Universitas

Meski jumlah mereka yang belajar di sekolah dasar dan menengah terus meningkat, sementara daya serap dari pasar kerja terhadap lulusan pendidikan pada level dasar dan menengah telah jenuh, respons pemerintah kolonial terhadap situasi tersebut dalam wujud penyediaan pendidikan universitas sebagai bagian dari solusi sangatlah lamban. Memang benar bahwa lembaga pendidikan tinggi di Hindia telah disediakan oleh beberapa sekolah tinggi seperti STOVIA dan NIAS. Namun, berdasarkan kriteria Belanda yang ketat mengenai kategori pendidikan universitas, sekolah-sekolah tersebut hanya diklasifikasikan sebagai sekolah-sekolah kejuruan (Van der Veur, 1969: 5).

Tuntutan paling awal bagi penyediaan universitas muncul dari sekelompok kecil *blijvers* (orang-orang Belanda yang menetap secara permanen di Hindia). Untuk mendorong pemerintah kolonial agar mau mendirikan sebuah universitas, pada 1901 kelompok itu mendirikan *Indische Universiteitvereeniging* (Perhimpunan Universitas Hindia). Namun, upaya ini tidak mendapatkan respons yang signifikan dari pihak pemerintah. Alasan yang diberikan pada saat itu ialah bahwa jumlah lulusan sekolah menengah masih terlalu kecil untuk bisa mendirikan sebuah universitas. Akan tetapi, pada 1910-an, ketika jumlah lulusannya telah cukup besar, masih saja tak ada kehendak kuat dari pemerintah untuk mendirikan universitas. Ketika pada akhirnya sebuah universitas didirikan, *raison d'être*-nya bukanlah untuk merespons tuntutan publik bagi tersedianya pendidikan tinggi, melainkan lebih karena pemerintah kolonial tak bisa mendatangkan cukup banyak rekrutmen pegawai baru dari negeri Belanda (dan negeri Eropa lainnya), terutama untuk personel dalam bidang teknik, medis, dan administratif bagi birokrasi Hindia pasca-PD I (Junge, 1973: 3).

Terobosan itu sekali lagi mencerminkan efek dari kepentingan-kepentingan kapitalis. Pada 1920, sebuah yayasan milik perusahaan-perusahaan swasta Belanda mengambil inisiatif untuk mendirikan Technische Hoogeschool (THS, Sekolah Tinggi Teknik) di Bandung. Tujuan awal dari THS ialah untuk menghasilkan para insinyur sipil bagi proyek-proyek irigasi dan konstruksi sipil, dan juga untuk menghasilkan teknisi-teknisi muda bagi perkebunan-perkebunan karena jumlah suplai insinyur terlatih yang berasal dari Eropa menjadi merosot selama dan setelah Perang Dunia I. Pada 1924, pemerintah mengambil alih institut ini dari yayasan tersebut, dan mengelolanya sebagai sebuah lembaga milik pemerintah.

Kebutuhan mendesak akan ahli hukum (*lawyers*) dalam birokrasi sipil Hindia karena kurangnya jumlah jaksa pada tahun-tahun awal pasca-PD I dan kesulitan untuk menarik para ahli hukum dari Eropa, bahkan sekalipun telah ditawari bonus yang besar, memaksa pemerintah untuk mendirikan Rechtshoogeschool (RHS, Sekolah Tinggi Hukum) di Batavia pada 1924. Karena alasan-alasan yang sama, meningkatnya kebutuhan (terutama dari komunitas perkebunan Eropa) akan personel medis yang lebih baik, yang tak bisa dipenuhi lagi dari negeri Belanda, mendorong pihak pemerintah untuk meng-*up-grade* pendidikan medis yang ada. Sehingga, pada 1927, Geneeskundige Hoogeschool (GHS, Sekolah Tinggi Kedokteran) mulai didirikan di Batavia. Dengan dibukanya GHS, STOVIA secara berangsur-angsur dilebur ke dalam institut tersebut, sementara NIAS di Surabaya tetap dipertahankan dengan status awalnya.

Salah satu karakteristik yang menonjol dari universitas-universitas awal ini adalah bahwa mereka tidak langsung berdiri sebagai institusi yang besar, tetapi tumbuh dari sebuah "fakultas", dan di seputar fakultas itulah, fakultas-fakultas yang lain bermunculan (Junge, 1973: 3). Lebih dari itu, bukti yang ada menunjukkan bahwa pada awalnya, perguruan-perguruan tinggi tersebut diperuntukkan terutama bagi orang-orang Eropa (termasuk orang Eurasia atau Indo), dengan jatah tertentu dicadangkan untuk orang Cina dan beberapa orang pribumi keturunan priayi yang telah mengadopsi gaya hidup Belanda (Thomas, 1973: 19-26).

Karena pendirian pendidikan tinggi ini sangat lamban dan tidak memberikan status profesional yang penuh, banyak anak muda Hindia lulusan sekolah menengah terbaik yang memutuskan untuk melanjutkan studinya ke negeri Belanda. Hal ini terutama berlangsung pada tahun-tahun awal setelah Perang Dunia I. Penasihat pemerintah Belanda untuk urusan kesiswaan memper-

kirakan bahwa jumlah mahasiswa Hindia di negeri Belanda pada akhir 1924 sekitar 673 (Ingleson, 1979: 1-3).[10] Dibandingkan dengan para pendahulunya, kebanyakan dari para mahasiswa pasca-perang ini melanjutkan studinya ke negeri Belanda karena dukungan beasiswa yang disediakan oleh pihak pemerintah Belanda atau masyarakat lokal.[11]

Adalah juga penting untuk dicatat bahwa seiring dengan introduksi pendidikan universitas ini, terdapat peningkatan dalam jumlah lembaga-lembaga penelitian di Hindia, dan banyak di antaranya yang memiliki reputasi internasional yang tinggi.[12] Selain dari institut-institut yang disponsori oleh pemerintah, beberapa dari institut penelitian ini didirikan oleh komunitas kapitalis swasta.[13] Sayangnya, keterlibatan orang pribumi dalam institut-institut tersebut masih tak signifikan. Penelitian ilmiah bagi kebanyakan kaum terdidik pribumi masih menjadi barang mewah, sehingga medan pengembangan pengetahuan dari inteligensia terkemuka pada masa itu pada umumnya masih terbatas pada studi di universitas.

Peningkatan lebih lanjut dalam jumlah mahasiswa pribumi di perguruan tinggi di Hindia dimungkinkan dengan dibukanya beberapa perguruan tinggi dalam rentang waktu lima tahun sebelum pendudukan Jepang. Sebuah sekolah tinggi untuk mendidik para pegawai pribumi dalam pemerintahan lokal, yaitu *bestuursacademie* (Akademi Pemerintahan), didirikan oleh pihak pemerintah kolonial pada 1938. Selanjutnya, Sekolah Tinggi Sastra dan Filsafat dibuka di Batavia pada tanggal 1 Oktober 1940[14] yang diikuti dengan pendirian Sekolah Tinggi Pertanian di Bogor pada 1941. Hampir bersamaan dengan itu, sebagai konsekuensi dari invasi Nazi ke negeri Belanda pada awal Mei 1940, beberapa institusi pendidikan, terutama institusi pendidikan militer, direlokasikan ke Hindia. Sehingga pada

1940, Belanda mendirikan Sekolah Kadet Militer di Bandung yang mengikuti model Akademi Militer Kerajaan di Breda (Belanda), yang diikuti dengan berdirinya Akademi Marinir di Surabaya (Thomas, 1973: 35; Redaksi SMT, 1998: 29-30). Pada bulan Februari 1942, pihak pemerintah mengeluarkan sebuah keputusan untuk menyatukan semua perguruan tinggi yang terpencar-pencar di berbagai kota itu, kecuali perguruan tinggi militer, menjadi satu *universiteit* (universitas). Namun, keputusan ini hanya berlaku di atas kertas, karena masuknya balatentara Jepang ke Hindia menyela proses impelementasinya (Junge 1973: 4).

Jadi, meskipun terjadi resesi ekonomi dan represi politik, ajeknya kebutuhan pihak pemerintah dan birokrasi swasta akan tenaga kerja yang terlatih, memungkinkan sektor pendidikan untuk mencapai kemajuan yang belum pernah dialami sebelumnya. Menjelang masuknya kekuasaan sementara Jepang, statistik pendidikan pada 1940 menunjukkan bahwa total orang pribumi yang belajar di sekolah publik dan swasta dari semua tipe dan tingkatan di Hindia adalah sekitar 2.325.174 (termasuk mahasiswa, kecuali para siswa sekolah liar).[15] Angka ini sama dengan sekitar 3,3% dari total penduduk Hindia pada masa itu.[16] Pada saat yang sama, jumlah siswa yang belajar di empat perguruan tinggi (yaitu THS, RHS, GHS, dan *Bestuursacademie*) adalah 1.246. Namun, hampir separuh dari mereka yang belajar ini adalah siswa dari golongan Eropa (termasuk Indo) dan keturunan Cina, sementara total siswa pribumi hanya 673 (Van Der Veur 1969: 5-15; Thomas, 1973: 11-12).[17]

Selama periode ini, juga terdapat ratusan lulusan pribumi baik dari universitas-universitas dalam maupun luar negeri. Sampai dengan 1940, jumlah total lulusan pribumi dari perguruan tinggi dalam negeri (kecuali lulusan dari sekolah-sekolah yang

dianggap sebagai kejuruan, seperti STOVIA dan NIAS) hanya sekitar 55. Meskipun jumlah total dari lulusan pribumi masih lebih rendah dibandingkan dengan jumlah kombinasi lulusan Eropa dan keturunan Cina, ada kecenderungan bahwa orang-orang pribumi mulai mendominasi universitas dalam negeri sejak 1940. Pada tahun tersebut, jumlah lulusan untuk setiap kelompok populasi adalah 39 untuk keturunan pribumi, 23 untuk keturunan Cina, dan 19 untuk keturunan Eropa. Sementara itu, sepanjang periode 1924-1940, jumlah total lulusan pribumi dari universitas-universitas di negeri Belanda diperkirakan sebesar 344. Saat yang sama, para lulusan keturunan Cina Hindia dari negeri kincir angin itu mencapai sekitar 360, yang berarti proprosi lulusan keturunan Cina lebih besar daripada proporsi lulusan keturunan pribumi (Van Der Veur, 1969: 5-15; Kahin, 1952: 31-32).

Nyata jelas bahwa inteligensia pribumi yang mengenyam pendidikan tinggi pada masa itu sangatlah kecil. Kecilnya jumlah mereka itu menjadi jaminan bahwa mereka akan meraih status yang tinggi dan akan mengemban peranan yang menentukan dalam kepemimpinan gerakan politik nasional. Untuk menandai munculnya orang-orang Hindia yang berpendidikan tinggi, istilah "*intellectueel*(*en*)" (yang secara harfiah berarti intelektual/para intelektual) mulai digunakan secara populer sebagai kode baru bagi golongan inteligensia.

Dampak Pendidikan terhadap Generasi Kedua Inteligensia

Mereka yang masuk universitas pada 1920-an dan 1930-an, bersama dengan inteligensia lainnya yang lahir terutama selama lima belas tahun pertama abad ke-20, merupakan generasi kedua

inteligensia Hindia. Generasi ini barangkali merupakan generasi yang paling berilmu (*erudite*) dan produktif sepanjang abad ke-20. Generasi ini terdiri dari orang-orang dengan pendidikan Barat berstandar tinggi, fasih dalam beberapa bahasa Eropa, terbuka terhadap kultur dan wacana intelektual modern, memiliki kerangka mental (*mindset*) yang kosmopolitan dan jaringan interaksi yang luas, serta menghasilkan karya-karya intelektual yang sangat produktif dan bermutu tinggi (paling tidak untuk standar Indonesia).

Sebagai produk langsung dari kebijakan "asosiasi", inteligensia dari generasi ini juga secara umum merupakan inteligensia yang paling sekuler. Namun, dengan dilonggarkannya persyaratan "keturunan" sebagai syarat masuk sekolah-sekolah bergaya Eropa, inteligensia dari golongan priayi Islam rendahan dan dari keluarga borjuis kecil Muslim dalam generasi ini mulai meningkat.

Terekspos pada pengajaran kaum reformis-modernis Islam, dalam masa kanak-kanak atau di sela-sela studi mereka di sekolah menengah dan di perguruan tinggi, beberapa anak dari keluarga Muslim (santri) ini mampu mempertahankan semangat dan identitas keagamaannya. Sehingga, muncullah pribadi-pribadi Muslim yang terkemuka, seperti Raden Sjamsuridjal (lahir 1903), yang merupakan anak seorang *penghulu*; Mohammad Natsir (lahir 1908), anak dari seorang juru tulis *kontrolir*;[18] Kasman Singodimedjo (lahir 1908), anak dari seorang *lebai* (pengurus agama di desa); Mohamad Roem (lahir 1908) dan Prawoto Mangkusasmito (lahir 1910), keduanya anak dari lurah yang taat beragama; Jusuf Wibisono (lahir 1909), anak dari seorang *mantri ukur*.[19]

Sebagai konsekuensinya, jumlah inteligensia Muslim dari ge-

nerasi kedua jauh lebih besar daripada generasi yang pertama. Pertanda dari signifikannya kehadiran inteligensia Muslim generasi kedua ini ialah kemunculan perhimpunan-pelajar Muslim (sekolah menengah), seperti Jong Islamieten Bond pada 1925, dan *study club* Islam dari para mahasiswa Islam, yaitu Studenten Islam Studieclub (SIS) pada 1934.

Pendidikan Sekuler Selama Pendudukan Jepang

Pendudukan Jepang, dengan fokusnya pada usaha-usaha kemiliteran, memberikan peluang politik baru bagi perkembangan inteligensia. Sementara pendudukan itu menyela kemajuan pendidikan Barat, hal itu juga mempromosikan jenis baru dari rezim pendidikan.

Pemerintahan militer Jepang menutup semua sekolah, meski beberapa darinya secara berangsur-angsur dibuka kembali sejalan dengan kepentingan-kepentingan dari rezim yang baru itu.[20] Sementara Jepang menunjukkan perhatian yang setengah hati terhadap pengembangan sekolah-sekolah konvensional, mereka secara penuh semangat memperkenalkan suatu jenis pendidikan baru yang mereka pandang sangat dibutuhkan bagi upaya perang Jepang, yaitu pendidikan militer dan paramiliter.[21] Diperkenalkannya pendidikan militer/paramiliter inilah yang melahirkan generasi baru inteligensia yang secara umum tidak memiliki pengetahuan Barat secara mendalam, tetapi memiliki semangat nasionalisme dan kemerdekaan yang sangat tinggi.

Pemajuan Sekolah-Sekolah Islam

Secara umum, kemunculan *intellectueelen* yang memiliki pen-

didikan universitas memperluas jurang antara ulama dan inteligensia. Seperti yang diakui Sukiman Wirjosandjojo (lahir 1896)[22] dalam memoarnya (1984: 27):

> Memang benar bahwa pada masa lalu *intellectueelen* tidak suka belajar Islam karena mayoritas guru Islam, *ulama* dan *kjai* kurang memiliki pengetahuan umum. Karena itu, *intellectueelen* tidak bisa bergaul dengan mereka. Sebaliknya, para guru Islam dan yang sejenisnya tidak bisa bergaul dengan *intellectueelen* karena pengetahuan mereka berbeda dari kaum *intellectueelen*.

Lebih lanjut, karena inteligensia Muslim cenderung lebih dekat kepada komunitas ulama reformis-modernis, maka relasi di antara *intellectueelen* Muslim (yang memiliki pengetahuan keagamaan) dan ulama tradisionalis menjadi memburuk.

Dengan demikian, posisi ulama tradisionalis terancam dari atas dan bawah. Dari atas, terjadi peningkatan pengaruh dari inteligensia Muslim sebagai pemimpin politik Muslim; sementara dari bawah, berlangsung penetrasi kultural yang semakin mendalam dari aktivitas-aktivitas kaum reformis-modernis yang mulai memasuki desa-desa. Ancaman-ancaman ini memaksa banyak ulama tradisionalis untuk mempertimbangkan kembali posisi mereka. Beberapa dari mereka menjawabnya secara positif. Agar bisa bertahan hidup, mereka meniru taktik dan metode-metode lawan mereka. Sehingga, mereka sekarang mulai memperkenalkan madrasah ke lingkungan pesantren, menggunakan bahasa lokal (yang dicampur dengan bahasa Arab) dalam khutbah Jumat, memberikan pelajaran-pelajaran umum, membaca koran-koran yang memakai huruf Latin, mengadopsi teknologi pendidikan modern, dan sebagainya.

Akibat dari introduksi madrasah dan pelajaran-pelajaran umum dalam komunitas epistemik tradisionalis ini, muncullah sekelompok inti ulama-intelek tradisional, yang akan memainkan peranan penting dalam kepemimpinan komunitas itu. Sejalan dengan perkembangan ini, sekolah-sekolah kaum reformis-modernis mengalami perkembangan yang pesat. Selain sistem madrasah, komunitas reformis-modernis mulai mendirikan sistem "sekolah".[23] Dalam jangka panjang, usaha-usaha pendidikan dari kaum Muslim ini akan mempersempit jurang antara ulama dan *intellectueelen*.

Modernisasi Sekolah-Sekolah Tradisionalis

Pelopor sistem pendidikan madrasah dalam milieu komunitas tradisionalis adalah Abdul Wahab Chasbullah (lahir 1888). Setelah kepulangannya dari belajar di Makkah (1909-1914),[24] dia mulai berkolaborasi dengan Mas Mansur (mantan mahasiswa Al-Azhar yang bergabung dengan Muhammadiyah pada 1921) untuk mendirikan jam'iyah yang bernama Nahdlatul Wathan (Kebangkitan Negeri) di Surabaya pada 1916. Tujuan dari jam'iyah ini ialah untuk mengangkat mutu pendidikan bagi umat Islam dengan jalan mendirikan sekolah-sekolah Islam modern Nahdlatul Wathan dengan wawasan nasionalis.[25]

Meski demikian, pusat teladan dari modernisasi komunitas epistemik tradisionalis di Jawa ialah Pesantren Tebuireng di Jombang, Jawa Timur. Didirikan pada 1899 oleh Hasjim Asj'ari (1871-1947), seorang mantan murid Achmad Khatib, pesantren ini dengan segera terkenal sebagai pusat studi Islam tingkat tinggi, terutama di kalangan komunitas tradisionalis. Selama hampir dua puluh tahun pertama sejak pendiriannya, pesantren ini mempertahankan metode-metode pengajaran tradisional

seperti *sorogan* dan *weton*. Lalu pada 1916, Kiai Ma'sum (anak menantu pertama Kiai Asj'ari yang pernah belajar di Makkah) memperkenalkan sistem pendidikan madrasah di lingkungan pesantren, yang kelak pada 1919 dikenal sebagai madrasah "Salafiyah Syafi'iyah". Sejak didirikan, madrasah ini telah mengadopsi sistem kelas berjenjang dan pengajaran dalam kelas. Namun, baru pada 1919, pelajaran-pelajaran umum mulai bisa diajarkan karena adanya resistensi yang kuat di dalam pesantren terhadap apa pun yang berbau modern (Dhofier, 1982: 104).

Sebuah upaya lebih jauh untuk memodernisasi madrasah ini dilakukan oleh Mohammad Iljas (lahir 1911, anak dari kakak perempuan istri Asj'ari). Latar belakang pendidikannya sungguh tak lazim untuk kalangan Muslim tradisional. Dia belajar di HIS di Surabaya (1918-1925), kemudian setelah menyelesaikan pendidikan modernnya ini, dia memilih untuk memperdalam pengetahuan keagamaan di Pesantren Tebuireng. Pada 1929, dia diangkat sebagai lurah di pesantren itu dan menjadi kepala sekolah madrasah "Salafiyah Syafi'iyah". Di bawah kebijakannya, kurikulum madrasah tersebut memberikan lebih banyak penekanan terhadap pengajaran *ilmu alat* (bahasa Arab) dan yang lebih penting, mulai memperkenalkan pelajaran-pelajaran umum dan meningkatkan pengetahuan umum para siswa dengan memperkenalkan koran, majalah, dan buku-buku yang ditulis dalam huruf Latin (Soekadri, 1979: 56).

Kebijakan modernisasi ini dilanjutkan oleh anak Asj'ari yang terkenal, yaitu Abdul Wachid Hasjim (1913-1953). Awalnya dia belajar di pesantren ayahnya dan pesantren-pesantren yang lain. Selain itu, ia juga belajar bahasa Belanda dan bahasa Inggris secara autodidak, serta membaca koran dan majalah baik yang ditulis dengan huruf Arab maupun huruf Latin, sebelum kemudian menghabiskan waktu setahun untuk belajar di Makkah (1932-

1933). Saat kembali, dia mendirikan sebuah madrasah modern dalam lingkungan pesantren ayahnya yang diberi nama madrasah "Nidhomiyah". Sekitar 70% dari kurikulum madrasah ini dicurahkan pada pelajaran-pelajaran umum, seperti bahasa Belanda dan bahasa Inggris, selain juga bahasa Arab. Selain itu, dia mulai mendirikan sebuah perpustakaan yang berlangganan berbagai koran dan majalah, terutama yang ditulis dengan huruf Latin. Pelajaran-pelajaran berpidato dalam bahasa Belanda dan Inggris, serta mengetik juga mulai diperkenalkan kepada para siswa (Dhofier, 1982: 106; Soekadri, 1979: 57).

Modernisasi yang berlangsung di Pesantren Tebuireng menular dan menyebar ke pesantren-pesantren tradisional lainnya. Pada 1920-an, Pesantren Denanyar di Jombang dan Pesantren Singosari di Malang mendirikan pesantren khusus wanita yang mengajarkan pelajaran-pelajaran umum (Dhofier, 1982: 41-42). Sejak saat itu, muncul dua jenis pesantren. Yang *pertama* disebut sebagai "Pesantren Salafi" (pesantren tradisional). Jenis pesantren ini terus ada sampai saat ini dan tetap mempertahankan pengajaran buku-buku teks Islam klasik (lazim disebut kitab kuning) tanpa mengajarkan pelajaran-pelajaran umum, meski telah mengadopsi metode-metode pengajaran madrasah. Jenis yang *kedua* ialah yang disebut sebagai "Pesantren Khalafi" (pesantren modern), yang di dalam pesantren ini pelajaran-pelajaran keagamaan dan umum diajarkan secara berdampingan selain juga mengadopsi sistem kelas berjenjang dan pengajaran dalam ruang kelas.

Di Sumatra Barat, tantangan yang muncul dari pengajaran-pengajaran kaum reformis-modernis juga merangsang beberapa ulama tradisionalis untuk memodernisasi surau-surau tradisional mereka. Sejak 1918, Siradjuddin Abbas dari Padang Lawas telah mulai memperkenalkan metode-metode pengajaran modern pada surau-suraunya, sambil tetap mempertahankan pengajaran-

pengajaran keagamaan tradisionalnya. Pada 1928, dia membujuk para ulama tradisional lainnya, seperti Sulaiman Al-Rasuli dari Candung dan Muhammad Djamil Djaho dari Padang Japang untuk membentuk jaringan sekolah-sekolah tradisional. Sebagai hasilnya, para ulama tradisional pada 1930 mendirikan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti), yang merupakan sebuah organisasi sosial yang mempertautkan jaringan ulama dan sekolah kaum tradisionalis (Kahin, 1999: 84). Perti berhasil memengaruhi proses modernisasi surau tradisional di Jambi, Tapanuli, Bengkulu, Aceh, Kalimantan Barat, dan Sulawesi Selatan (Noer, 1987: 72).

Melalui modernisasi sekolah-sekolah tradisionalis, komunitas tradisionalis bisa menghadapi tantangan dari sekolah-sekolah sekuler dan reformis-modernis. Pengadopsian sistem madrasah dan pengenalan pelajaran-pelajaran umum menjadikan studi-studi agama di pesantren menjadi lebih menarik dan agaknya turut menyumbang pada peningkatan yang signifikan dalam jumlah siswa pesantren. Pada 1920-an, rata-rata jumlah santri di pesantren besar di Jawa adalah sekitar 200. Namun, pada awal 1930-an, banyak pesantren, seperti Tebuireng, yang memiliki lebih dari 1.500 santri. Sebuah survei yang dilakukan oleh *Shumubu* (Kantor Urusan Agama bentukan Jepang) pada 1942 menunjukkan bahwa total jumlah pesantren dan madrasah di Jawa saja adalah sebanyak 1871, dengan 139.415 santri (Dhofier, 1982: 40). Hasil survei ini menunjukkan adanya penurunan dalam jumlah sekolah-sekolah Islam secara umum jika dibandingkan dengan laporan yang dibuat pihak Belanda pada abad ke-19 (lihat Bab 2). Namun, angka ini tampaknya mencerminkan merosotnya popularitas dari pesantren-pesantren tradisional, karena pesantren modern terus menarik santri-santri dalam jumlah besar.

Perluasan Sekolah-Sekolah Reformis-Modernis

Sementara komunitas tradisionalis mulai mengadopsi sistem madrasah, sekolah-sekolah reformis-modernis mengalami perkembangan yang pesat karena menawarkan sistem pendidikan alternatif bagi masyarakat pribumi di luar sekolah pemerintah (yang sekuler). Muhammadiyah, dengan strateginya untuk tidak melibatkan diri secara langsung dengan aktivitas-aktivitas politik, mengalami perkembangan yang paling mengesankan. Pada 1925, Muhammadiyah mengoperasikan 55 sekolah yang memiliki 4.000 murid, dua klinik medis besar, sebuah panti asuhan, dan sebuah rumah miskin (Federspiel, 1970: 58). Sekolah-sekolah yang bernaung di bawah Muhammadiyah setelah 1923 bukan hanya madrasah, melainkan juga sekolah-sekolah umum. Hal ini terutama terjadi setelah didirikannya HIS Muhammadiyah dan sekolah-sekolah pendidikan guru di Yogyakarta dan Jakarta pada pertengahan 1920-an (Alfian, 1969: 267-268). Pada 1932, Muhammadiyah telah memiliki sekitar 207 sekolah di Jawa dan Madura saja, yang terdiri dari 98 *volksscholen*, 28 *Standardscholen* 23 *Schakelscholen*, 50 HIS, 4 MULO/*Noormal* HIK, dan 4 *Kweekscholen* (Alfian, 1989: 190). Dengan adanya catatan prestasi yang mengesankan itu, Muhammadiyah dengan segera menjadi perhimpunan yang paling dihormati dalam jalur reformis-modernis.

Usaha kaum reformis-modernis untuk mengembangkan sekolah-sekolah Islam diperkuat oleh munculnya perhimpunan-perhimpunan lain yang memiliki tujuan serupa. Di antaranya, pada 1923, sekelompok pedagang di Bandung di bawah kepemimpinan Ahmad Hassan (lahir 1887)—seorang ulama-pedagang reformis keturunan Tamil dan kelahiran Singapura—

mendirikan Persatuan Islam (Persis). Seperti tecermin dari akronimnya, Persis, organisasi ini lebih kaku dibandingkan dengan kelompok-kelompok pembaru lainnya. Organisasi ini mencela apa pun yang bernada takhayul dan bid'ah dan menentang ide nasionalisme sekuler dengan alasan bahwa hal itu akan memecah-belah umat Muslim berdasarkan batas-batas politiko-teritorial (Federspiel, 1977).

Selain mendirikan madrasah, kepedulian utama Persis ialah untuk menyebarluaskan ide-idenya dengan jalan mengadakan rapat-rapat umum, khutbah-khutbah dan kelompok-kelompok pengajian, serta menerbitkan pamflet-pamflet, majalah-majalah, dan buku-buku (Noer, 1973: 85). Organisasi itu juga menggalakkan berbagai polemik dan perdebatan publik dengan dimediasi oleh terbitan-terbitannya sendiri.[26]

Di Aceh, beberapa ulama terkemuka di bawah kepemimpinan pejuang Aceh, Mohammed Daud Beureu'eh (1899-1987), pada 1939 mendirikan Persatuan Ulama Seluruh Atjeh (PUSA). Perhimpunan ini dimaksudkan untuk membela Islam serta untuk mendorong modernisasi sekolah-sekolah Islam dalam perjuangannya melawan para pegawai pemerintahan kolonial dari kalangan *uleëbalang* (kaum bangsawan) yang dibela Belanda (Ricklefs, 1993: 200). Hal ini menjadikan organisasi tersebut secara ideologis lebih dekat dengan pemikiran reformis-modernis, dan ini menyebabkan terjadinya perdebatan internal antara para pendukung sekolah-sekolah Islam modern dan pendukung sekolah-sekolah Islam tradisional (*meunasah*).

Selain dari berkembangnya sekolah-sekolah Islam modern, kemunculan universitas-universitas publik serta peningkatan pengaruh dari inteligensia sekuler yang berlatar pendidikan universitas mendorong inteligensia Muslim dan ulama-intelek untuk

mendirikan universitas Islam tersendiri. Kalangan Muhammadiyah mulai mengampanyekan ide ini pada pertengahan 1930-an. Ide ini lantas dibawa ke kongres Muhammadiyah pada 1936 dan menghasilkan rekomendasi pendirian Sekolah Tinggi Islam dengan prioritas pertamanya fakultas perdagangan dan industri. Yang agak mengejutkan, ketika rencana ini mulai terbentuk secara lebih definitif, pemerintah kolonial Belanda, barangkali dengan harapan bisa mengimbangi pengaruh para politisi nasionalis (yang sekuler), menjanjikan pemberian subsidi terhadap usaha rintisan universitas yang baru itu (Benda, 1958: 96).

Pada 1938, Sukiman Wirjosandjojo mengambil inisiatif untuk mengadakan pertemuan para ulama dan para inteligensia, yang menghasilkan sebuah rencana untuk mendirikan perguruan tinggi Islam. Kakaknya, Satiman (yang saat itu telah menjadi figur terkemuka dari Muhammadiyah), menindaklanjuti ide ini dengan mengajukan rencana ini ke pengurus Madjlisul Islam A'laa Indonesia (MIAI, berdiri 1937). Hasilnya, berdirilah Pesantren Luhur pada 1939 dengan sekolah menengah pendukungnya, Islamistische Middelbare School (Harjono & Hakim, 1997: 4-5). Di luar Jawa, perguruan tinggi Islam pertama dibuka di Padang (Sumatra Barat) pada tanggal 9 Desember 1940 di bawah kepemimpinan Mahmud Yunus dan Muchtar Yahya (lulusan-lulusan Al-Azhar Kairo). Tujuan perguruan tinggi tersebut ialah untuk mendidik ulama pada level pendidikan yang lebih tinggi. Dan untuk itu, perguruan tinggi ini memiliki dua fakultas, yaitu Ilmu Kalam dan Tarbiyah, dan Bahasa Arab (Junus, 1960: 103). Sayangnya, semua inisiatif awal pendirian universitas-universitas Islam tersebut terpotong oleh kehadiran pendudukan Jepang.

Studi Islam Tingkat Tinggi di Timur Tengah

Dalam ketiadaan universitas Islam di Hindia, Universitas Al-Azhar di Kairo terus menarik minat para "ulama-intelek" Hindia yang mampu melanjutkan studinya ke jenjang pendidikan tinggi. Pada awal 1920-an, popularitas Kairo sebagai tujuan studi Islam tingkat tinggi bagi para santri Hindia tampaknya telah mengambil alih peran Haramain (Makkah dan Madinah).

Alasan dari pergeseran pusat belajar itu sebagai berikut. Penindasan politik di dalam negeri Hindia telah memotivasi banyak santri untuk mencari cara-cara baru untuk mengekspresikan ketidakpuasan politik mereka (Abaza, 1999). Nilai-nilai ideal dari gerakan Pan-Islamisme dan ideologi reformisme-modernisme yang digagas 'Abduh di Mesir, yang berpusat di Al-Azhar, sangat mengesankan bagi beberapa santri Hindia dan membuat mereka tertarik untuk belajar di Kairo. Selain itu, Rektor Al-Azhar, yaitu 'Abduh, berhasil memodernisasi pendidikan Islam dengan jalan mengajarkan pelajaran-pelajaran umum dalam kurikulum universitas tersebut. Jadi, kalau di Makkah para santri hanya belajar agama, di Kairo mereka juga belajar pelajaran-pelajaran umum dan juga politik. Pada 1919, ada sekitar 50 sampai 60 mahasiswa Indonesia yang belajar di Kairo (Roff, 1970: 74). Kebanyakan dari mereka berasal dari Sumatra Barat dan Yogyakarta, dua daerah yang telah lama terpengaruh oleh semangat reformisme.

Setelah penaklukan Makkah oleh 'Abd Al-'Aziz ibn Sa'ud dan rezim Wahhabiyyah-nya pada 1924, yang cenderung memusuhi pengajaran Islam tradisional, banyak santri yang berlatar pesantren tradisional yang berbondong-bondong kembali ke Hindia, tetapi ada juga yang mulai beralih dari Haramain ke Kairo. Koloni *Jawa* di Haramain telah merosot, tetapi masih tetap menerima

para siswa dari Hindia, meski daya tariknya berkurang dibandingkan dengan Kairo. Semua faktor yang telah disebutkan di atas, berbarengan dengan naiknya harga karet yang meningkatkan pendapatan kalangan pribumi tertentu menjelang pertengahan 1920-an, membawa peningkatan yang besar dalam jumlah para mahasiswa Hindia yang belajar di Kairo. Pada 1925, paling tidak terdapat dua ratus mahasiswa Asia Tenggara (kebanyakan datang dari Hindia) di kota ini (Roff, 1970: 74).

Pendidikan Islam Selama Pendudukan Jepang

Selama periode pendudukannya, Jepang menggunakan pendekatan "ancaman dan imbalan" (*stick and carrot*) terhadap pendidikan Islam. Pada awalnya, pemerintahan militer pendudukan Jepang melarang pengajaran bahasa Arab di semua sekolah agama dan menutup paksa beberapa sekolah tersebut. Namun, pada akhir 1942, pihak Jepang tampaknya menyadari ketidakmungkinan untuk melarang hak kaum Muslim untuk mengajarkan Al-Quran dalam bahasa aslinya. Lebih dari itu, karena semua pendidikan Islam di Jawa bersifat swasta, maka sangat sulit untuk mengontrolnya. Bahasa Arab kemudian diperbolehkan untuk dipakai demi tujuan-tujuan pelajaran agama dengan syarat bahwa sekolah-sekolah tersebut harus menerima kurikulum standar pemerintah pendudukan Jepang yang memasukkan pelajaran-pelajaran non-agama dan bahasa Jepang di samping bahasa Arab. Sikap ini membuat banyak sekolah Islam yang dibuka kembali (Benda, 1958: 127-131).[27]

Strategi Jepang untuk mengontrol pendidikan Islam tidak mencegah Jepang untuk berusaha meraih hati kaum Muslim. Tahu bahwa para pemimpin Muslim telah lama bermimpi untuk mendirikan sebuah universitas Islam, pada bulan-bulan pertama

pendudukan, *Shumubu* menjanjikan untuk mendukung pendirian sebuah universitas dengan mengikuti model Al-Azhar Kairo yang terkenal itu. Sebagai bagian dari realisasi janji ini, pada bulan Agustus 1942 mulai dibuka sebuah "Pusat Sastra dan Kebudayaan Islam" di Jakarta. Direkturnya yang pertama ialah seorang Muslim Indonesia, Zain Djambek, tetapi kemudian digantikan oleh seorang pejabat Jepang, N. Noguchi, pada bulan April 1943. Pada tanggal 20 November 1944, sebuah panitia persiapan khusus bagi pendirian universitas Islam dibentuk atas inisiatif federasi organisasi-organisasi Islam yang disponsori Jepang, Masyumi, dengan diketuai Mohammad Hatta.[28] Akhirnya, Universitas Islam ini, yang merupakan salah satu impian terbesar kaum Muslim selama dekade-dekade yang lalu, dibuka pada tanggal 8 Juli 1945. Jadi, hanya beberapa minggu sebelum Jepang menyerah kepada Sekutu, dan karena itu, Benda mengatakan hal ini merupakan "sikap murah hati terakhir dari penguasa kafir ini kepada rakyat Muslim di Hindia" (Benda, 1958: 187).

Universitas itu bernama Sekolah Tinggi Islam (STI). Tujuan pendiriannya ialah untuk "memberikan pengajaran dan pendidikan tinggi baik dalam pengetahuan agama maupun pengetahuan umum sehingga bisa menjadi sebuah pusat kemajuan Islam yang akan memiliki pengaruh nyata bagi perkembangan Islam di Indonesia" (Harjono & Lukman 1997: 8). Universitas tersebut dibuka untuk para lulusan dari sekolah-sekolah menengah (AMS, HBS, HIK, dan SMT) selain juga untuk para lulusan sekolah madrasah menengah (madrasah aliyah). Pemimpin dan para pengajar STI terdiri dari intelek-ulama dan ulama-intelek terbaik yang ada baik dari generasi pertama maupun generasi kedua, dengan peran menonjol dimainkan oleh mantan aktivis JIB/SIS dan para lulusan Al-Azhar.[29]

Dengan berdirinya STI, para siswa madrasah dan sekolah umum telah memiliki jalan tersendiri untuk bisa menjadi inteligensia yang berpendidikan tinggi. Universitas inilah yang menjadi lahan persemaian bagi para pemimpin generasi inteligensia Muslim selanjutnya.

Praktik-Praktik Diskursif dan Pembentukan Blok Historis

Saat hiruk pikuk wacana *kemadjoean* secara gradual mereda, tema "nasionalisme" dan "kemerdekaan" menggantikannya sebagai wacana yang dominan dalam ruang publik. Protagonis utama dari tema-tema baru ini ialah para intelektual berpendidikan tinggi.

Kemunculan mahasiswa pribumi baik di negeri jajahan maupun di negeri Belanda menandai sebuah transformasi dalam kepemimpinan politik dalam masyarakat Hindia. Ditempa oleh spirit perhimpunan-perhimpunan "pemoeda-peladjar" dan keakraban dengan wacana-wacana intelektual Barat (Eropa), elemen-elemen progresif dari inteligensia "berpendidikan tinggi" ini merasa seolah-olah bahwa mereka sebagai kaum "*Dreyfussard*" (pembela Dreyfus)[30] dalam konteks Hindia, ketika mereka mulai memopulerkan sebutannya sendiri, "*intellectueel(en)*".

Pelopor Jong Java, Satiman Wirjosandjojo, sekali lagi menunjukkan inisiatifnya dengan memimpin pendirian perhimpuan Hindia pertama yang menggunakan istilah "*intellectueel(en)*", yaitu "Bond van Intellectueelen"; (Perhimpunan Intelektual), pada 1923. Perhimpunan itu lahir karena adanya kekecewaan terhadap watak dan kinerja Budi Utomo. Di mata Satiman, pengaruh hegemonik dari para penguasa dan pegawai pemerintah yang menjadi anggota Budi Utomo telah membuat organisasi ini

berpegang teguh pada cara-cara dan tradisi-tradisi yang lama. Bond van Intellecuteelen didirikan dengan tujuan untuk memberikan ruang ekspresi alternatif bagi inteligensia progresif yang bersitumbuh, yaitu mereka yang terasuki oleh rasa tanggung jawab untuk "membimbing rakyat Hindia untuk menuju kehidupan yang baru" (Blumberger, 1931: 34; Van Niel, 1970: 214-215). Setelah itu, istilah "*intellectuel(en)*" dengan derivasi-derivasi dan beragam ejaannya menjadi umum dipakai dalam wacana pers-pers vernakular.[31]

Dalam wacana publik selama periode tersebut, istilah "*intellectueelen*" secara umum didefinisikan sebagai "inteligensia-yang-terlibat" (*engaged-intelligentsia*), baik dalam medan politik maupun kultural, demi kebajikan bangsa. Dalam kenyataannya, inteligensia-yang-terlibat itu dalam situasi kolonial selalu merupakan minoritas kritis—karena sebagian besar kaum terdidik lebih suka mementingkan karier mereka sebagai elite fungsional (birokrat). Karena itulah, terdapat kecenderungan yang terus muncul di kalangan inteligensia yang sadar diri untuk mendefinisikan "intelektual" dalam kerangka fungsi tanggung jawab sosialnya ketimbang dalam kerangka kualifikasi-kualifikasi pendidikannya.[32] Meski demikian, karena mereka yang terlibat dalam wacana mengenai intelektual hampir secara eksklusif berasal dari inteligensia berpendidikan tinggi, dan karena kepemimpinan intelektual dari bangsa ini telah didominasi oleh orang-orang yang berpendidikan tinggi, istilah "intelektual" dalam persepsi khalayak luas secara umum diasosiasikan dengan kriteria pendidikan.

Popularitas istilah "*intellectueelen*" dalam wacana publik berbarengan dengan gelombang pasang ideologi-ideologi perjuangan nasionalisme. Yang mempercepat penguatan kesadaran nasional ini di antaranya ialah karena deprivasi sosio-ekonomi dari inteli-

gensia. Adanya ketidaksesuaian antara jumlah lulusan pendidikan tinggi dan lapangan kerja yang tersedia melahirkan terjadinya "proletarianisasi" inteligensia. Situasi ini mendorong menjamurnya gerakan-gerakan politik yang lebih progresif dan radikal.

Gelombang pasang inteligensia radikal dan gerakan-gerakan politik meningkatkan ketegangan di ruang publik, ditandai oleh perbenturan-perbenturan antara *civil society* (di bawah pimpinan intelektual) versus negara (kolonial), serta perbenturan-perbenturan ideologi dalam tubuh *civil society* (masyarakat madani) itu sendiri yang memang beraneka ragam. Tatkala mereka menyadari bahwa kesulitan-kesulitan bersama yang terus mereka alami disebabkan oleh adanya malaise ekonomi dan represi politik, inteligensia yang memiliki kecenderungan-kecenderungan ideologi dan jaringan sosial yang beragam itu mulai bersatu dalam suatu panggilan sejarah bersama: berjuang demi kemerdekaan politik.

Kehendak untuk meraih kemerdekaan itu mengharuskan mereka untuk membangun sebuah komunitas imajiner yang baru. Ini pada gilirannya mengharuskan mereka untuk menemukan sebuah kode baru sebagai sebuah pemandu arah perjuangan nasional dan untuk menyatukan posisi-posisi subjek yang beragam ke dalam apa yang disebut Gramsci sebagai suatu "*historical bloc*" (blok historis).

Konsepsi "blok historis" ini lahir dari pemahaman Gramsci bahwa momen politik dalam proses pembentukan kehendak kolektif bisa dipecah menjadi tiga tahap. Momen *pertama* dan yang paling primitif disebut sebagai tahap "korporatif-ekonomis" ("*economic-corporative*" *stage*). Pada tahap ini, para anggota dari kategori yang sama menunjukkan rasa solidaritas tertentu terhadap satu sama lain, tetapi tidak terhadap mereka yang termasuk dalam kategori-kategori yang lain, meski dalam satu

kelas. Momen yang *kedua* ialah momen ketika semua anggota (kategori-kategori) dari sebuah kelas sosial memiliki solidaritas kepentingan-kepentingan yang sama, tetapi masih semata-mata dalam medan ekonomi. Momen *ketiga*, yang disebut Gramsci sebagai "fase yang sepenuhnya politik", menandai berlangsungnya transendensi melampaui "batas-batas korporasi kelas yang semata-mata bersifat ekonomis" serta terbentuknya sebuah koalisi yang lebih luas yang menjangkau "kepentingan-kepentingan kelompok-kelompok lain yang juga sama-sama tersubordinasi". Momen ini juga menandai suatu "lintasan pergerakan yang menentukan dari ranah struktur menuju ranah suprastruktur yang kompleks" (Radhakrisnan, 1990: 92; Adamson, 1980: 160-161). Gramsci menggunakan istilah "*historical bloc*" (blok historis) untuk melukiskan kesatuan struktur dan suprastruktur yang *ensemble* ide-ide dan nilai-nilai dianut bersama oleh sejumlah sektor sosial.

Dalam pandangan Laclau dan Mouffe (1985), konsepsi Gramsci mengenai sebuah blok historis melampaui konsepsi Leninis mengenai kepemimpinan politik dalam aliansi kelas. Dalam pandangan mereka, Gramsci percaya: "Subjek-subjek politik tidaklah ... semata-mata membicarakan kelas-kelas, tetapi juga kompleks 'kehendak-kehendak kolektif' (*collective wills*) yang di dalamnya 'kehendak kolektif' itu sendiri merupakan hasil dari pengartikulasian ideologi-politik dari kekuatan-kekuatan historis yang bertebaran dan terfragmentasi" (1985: 67). Ditambahkan bahwa suatu *ensemble* organik dari ide-ide, keyakinan-keyakinan, nilai-nilai, praktik-praktik, dan ideologi menyediakan sarana yang memungkinkan suatu blok historis baru bisa dirajut, kepemimpinan moral-intelektualnya bisa diartikulasikan dalam medan pertarungan politik, dan pengaruh hegemoninya bisa diluaskan ke seluruh anggota masyarakat

lainnya. Hal ini akan menghilangkan masalah bagaimana mencapai persatuan di antara beragam kelompok yang tersubordinat dalam medan struktur kelas, dan sekaligus menggantikan prinsip representasi (perwakilan) dengan prinsip artikulasi (1985: 67-77).

Dengan menambahkan konsep mereka tentang "posisi-posisi subjek" (*subject positions*) terhadap teori Gramsci tersebut, Laclau dan Mouffe melangkah lebih jauh dengan menempatkan gagasan tentang blok historis melampaui konsep kelas. Konsep mengenai posisi subjek mengasumsikan adanya ruang-ruang antagonisme dan pertarungan sosial yang lain yang digeluti subjek, serta mengakui sifat multi-bentuk dan kejamakan (*non-unitary*) dari subjek. Jadi, subjek dianggap sebagai agen yang multi-wajah (*multifaceted*), tak utuh dalam dirinya sendiri (*detotalised*), dan terlibat berbagai ruang (*decentered*), sehingga merupakan titik pertemuan (*the point of intersection*) dari kemultiragaman posisi-posisi subjek, yang di antara posisi-posisi itu tak ada relasi yang bersifat niscaya atau *a priori*, dan yang artikulasinya merupakan akibat dari praktik-praktik hegemonik. Jadi, blok dalam konteks ini berusaha merangkum keragaman posisi (*multiple-positionings*), keragaman faktor penentu (*multiple-determinations*), dan keragaman aliansi (*multipel alliances*) ketimbang berusaha menemukan satu prinsip atau esensi pemersatu yang tunggal, seperti misalnya "kelas" dalam kerangka Marxisme ortodoks.[33] Alhasil, kita bisa mengargumentasikan bahwa di Hindia antara 1920-an dan 1930-an, para intelektual dari kecenderungan-kecenderungan ideologis dan posisi-posisi spasial yang beragam memiliki sebuah landasan yang sama untuk menciptakan sebuah "blok historis" dengan caranya sendiri.

Dari Perhimpunan Indonesia Menuju Pembentukan Blok Historis

Usaha-usaha awal untuk menemukan jati diri secara historis ini dilakukan oleh sekelompok kecil mahasiswa Hindia yang belajar di negeri Belanda. Pada bagian akhir dari tahun-tahun 1910-an, perhimpunan kultural Hindia yang ada, yaitu Indische Vereeniging (IV, berdiri tahun 1908),[34] mulai memberikan perhatian kepada masalah-masalah politik. Kedatangan tiga serangkai pemimpin IP, yaitu Douwes Dekker, Suwardi Surjaningrat, dan Tjipto Mangunkusumo, sebagai tahanan politik pada 1913, telah menjadi inspirasi politik bagi beberapa aktivis IV. Sudah sejak 1916, perhimpunan ini telah menerbitkan sebuah majalah, yaitu *Hindia Poetra*, sebagai medium untuk memperdebatkan isu-isu politik Hindia.

Semangat nasionalistik dari para mahasiswa Hindia di negeri Belanda juga semakin menyala dengan datangnya para mahasiswa baru yang berasal dari latar sosial yang lebih rendah (jika dibandingkan mahasiswa-mahasiswa sebelumnya) yang lebih sadar politik karena ekposur mereka terhadap gerakan-gerakan kebangkitan awal di Tanah Air. Perintis (*forruner*) dari para mahasiswa baru yang sadar politik ini ialah seorang revolusioner muda, Tan Malaka, yang akan menjadi seorang figur komunis-nasionalis yang lagendaris.

Lahir antara 1896-1897, Tan Malaka sesungguhnya seorang yang berasal dari generasi transisi antara generasi pertama dan kedua inteligensia Hindia, tetapi lebih dekat dalam usia dan pengalaman politiknya dengan generasi kedua. Dia adalah lulusan Kweekschool di Bukittinggi, dan merupakan anak dari seorang kepala adat Minangkabau yang tiba di negeri Belanda pada 1913 untuk meningkatkan kualifikasi pendidikannya ke

jenjang yang lebih tinggi di akademi guru Belanda, Rijkskweekschool, di Harlem. Selama enam tahun masa studinya yang penuh penderitaan (karena sering sakit dan kesepian) di Belanda (1913-1919), dia terkesan oleh rasa percaya diri yang dimiliki oleh keluarga kelas buruh yang menjadi pemilik rumah tempat dia tinggal di Belanda dan secara khusus tertarik oleh keberhasilan Revolusi Rusia tahun 1918 yang merangsangnya untuk mulai mendalami literatur Marxis. Karena keyakinan-keyakinannya yang anti-feodalistik (Alfian, 1978: 149), dia merasa enggan untuk terlibat dalam aktivitas-aktivitas IV, barangkali karena organisasi ini masih didominasi oleh anak-anak dari keluarga kerajaan/bupati. Namun, tepat sebelum dia meninggalkan negeri Belanda pada akhir 1919, dia diangkat untuk mewakili IV pada kongres pemuda Hindia dan mahasiswa Indologi di Deventer untuk memberikan ceramah mengenai gerakan nasionalis di Tanah Air (Malaka, 1991: 19-32; Anderson, 1972: 270-272).[35]

Kehadiran Tan Malaka menandai munculnya generasi baru dari para mahasiswa Hindia di negeri Belanda pada masa-masa sesudah Perang Dunia I[36] yang sedikit-banyak terpengaruh oleh Marxisme. Kebanyakan dari mahasiswa ini terkenal sebagai pemimpin dari gerakan-gerakan sosial dan organisasi-organisasi pemuda-pelajar di Tanah Air dan kebanyakan berasal dari kelompok-kelompok status sosial yang lebih rendah (Van Niel, 1970: 223-224).[37] Contoh-contoh yang baik dari para mahasiswa yang berasal dari milieu ini ialah duo Mangunkusumo, yaitu Gunawan dan Darmawan (keduanya adik dari Tjipto, dan merupakan anak dari seorang guru sekolah), serta Mohammad Hatta dan Sukiman Wirjosandjojo (anak dari keluarga pedagang).

Orang-orang berpendidikan tinggi dari milieu sosial ini pada umumnya merasa lebih gundah (*insecure*) dalam perjuangan

mereka untuk bisa melakukan mobilitas ke atas di tengah-tengah lingkungan masyarakat kolonial yang diskriminatif. Perasaan gundah ini melahirkan semacam krisis identitas. Bagi beberapa dari mereka, ketecerabutan dari desa atau kota kecilnya dan tenggelam dalam kehidupan super-kultur metropolitan di Batavia atau Bandung dan kemudian ke dalam pusaran super-kultur Eropa yang kosmopolitan memunculkan masalah "persepsi-diri" (*self-perception*) (Ingleson, 1979: 2-3). Usaha-usaha untuk mengatasi represi politik dan krisis identitas dimungkinkan oleh ruang publik borjuis Eropa yang bebas. Dalam ruang publik ini, mereka bisa berinteraksi dengan para aktivis politik Eropa dan menjadi akrab dengan pemikiran-pemikiran humanis semasa. Lebih dari itu, para aktivis yang berasal dari latar belakang etnis dan agama yang beragam untuk pertama kalinya bisa berinteraksi satu sama lain secara intens yang melahirkan saling pengertian mengenai kepentingan-kepentingan bersama mereka dan mengarah pada usaha pencarian identitas kolektif yang baru.

Sadar akan adanya kesenjangan-kesenjangan antara superioritas negara kolonial dan inferioritas rakyat terjajah, dan memahami bahwa sebab dari ketidakberdayaan gerakan-gerakan nasional di Hindia ialah karena tidak adanya persatuan, maka para mahasiswa ini kemudian berusaha menemukan sebuah ikon baru bagi konstruksi blok nasional (*national bloc*). Dalam semangat inilah, mereka merasakan betul bahwa istilah (East) "Indies" (Hindia-Timur) tak lagi tepat. Bukan saja hal itu merupakan istilah yang ambigu—karena mungkin bisa saja diasosiasikan orang dengan "India" (British India), melainkan juga karena sebutan itu merupakan konstruk kolonial. Karena alasan itulah, mereka mulai mempromosikan sebuah istilah yang baru, "Indonesia".

Kata ini sesungguhnya merupakan sebuah neologisme yang telah dipergunakan dalam studi-studi etnologi dan antropologi.

Didasarkan pada istilah "*indu-nesians*", yang diperkenalkan oleh seorang sarjana Inggris, George Windsor Earl, di Singapura pada 1850 dan dipopulerkan oleh kompatriotnya, James Richardson Logan, kata itu pada mulanya dipakai untuk mengidentifikasi suatu geo-kultur tertentu yang secara geografis bercirikan kepulauan (*nusa* dalam bahasa Melayu atau *nesos* dalam bahasa Yunani) dan secara kultural bersifat *Indic* (Jones, 1973: 93-118).[38] Namun, di tangan para mahasiswa Hindia di negeri Belanda dan inteligensia-sadar-politik di Tanah Air, istilah itu direformulasi secara spesifik untuk merujuk pada konteks politiko-spasial tertentu dari Hindia, dan memberikan sebuah arah politik baru bagi gerakan-gerakan nasionalis. Dalam kata-kata Hatta (1928; 1998: 15): "Bagi kami, Indonesia menyatakan suatu tujuan politik, karena dia melambangkan dan mencita-citakan suatu tanah air di masa depan dan untuk mewujudkannya, tiap orang Indonesia akan berusaha dengan segala tenaga dan kemampuannya."

Pemaknaan kembali istilah itu menegaskan adanya pergeseran dari makna aslinya, yang merefleksikan suatu perjuangan demi konstruksi-diri.[39] Bagi para mahasiswa, hal itu merepresentasikan keberadaan basis bagi pembentukan suatu identitas kolektif dan permulaan dari proses penciptaan satu bangsa. Dalam hal ini, kelahiran sebuah bangsa Indonesia agak berbeda dari pengalaman kebanyakan masyarakat Eropa Barat dan Eropa Tengah/Timur. Di Eropa Barat, perkembangan kesadaran nasional berjalan paralel dengan terbentuknya negara-bangsa, sementara di Eropa Tengah/Timur, terbentuknya negara-bangsa pada umumnya merupakan reaksi terhadap kesadaran (nasional) etno-kultural (Giesen, 1998: 2-3). Namun, dalam konteks Indonesia, negara (dalam hal ini, negara kolonial) ada lebih dulu, dan kesadaran nasional serta pembentukan kesatubangsaan merupakan

reaksi terhadap keberadaan negara (kolonial) yang asing. Jadi, sedari awal pembentukan Indonesia bukanlah perwujudan suatu "*nation-state*", melainkan lebih tepat sebagai "*state-nation*". Dalam perwujudannya ini, inteligensia—bentukan negara—berpaling ke nasionalisme dalam perjuangan mereka untuk merdeka dari negara (kolonial) yang represif. Dengan demikian, negara dalam konteks Indonesia tampaknya merupakan alasan utama bagi konstruksi maupun destruksi rasa kebangsaan.

Untuk menegaskan adanya pergeseran dalam kesadaran ini, Indische Vereeniging mengubah namanya menjadi Indonesische Vereeniging pada 1922, memelopori penggunaan istilah tersebut (*Indonesische*, Indonesia) oleh perhimpunan pribumi. Perkembangan dari kesadaran nasional yang baru dan kebutuhan untuk menciptakan sebuah batas antara dunia penjajah dan yang terjajah mengharuskan adanya perubahan dalam universum simbolik. Hal ini tecermin dalam pernyataan Sunarjo (seorang mahasiswa hukum Leiden): "Saya merasa jijik dengan apa yang telah diperbuat oleh Belanda dan saya berniat segera setelah pulang ke Tanah Air untuk menemukan seorang guru yang bisa membantu memperbaiki bahasa Melayu dan Jawa saya yang sangat terabaikan, karena keduanya dalam kondisi yang sangat menyedihkan" (Ingleson, 1979: 8-9).

Para mahasiswa Hindia percaya bahwa menggunakan kata-kata Belanda untuk nama sebuah perhimpunan sekarang tak lagi cocok dengan identitas Indonesia baru. Untuk mengekspresikan semangat nasionalisme ini, pada 1924 Indonesische Vereeniging (IV) sekali lagi diubah namanya dengan menggunakan kata-kata Indonesia (bahasa Melayu), "Perhimpunan Indonesia" (PI), dan majalahnya, *Hindia Poetra,* menjadi *Indonesia Merdeka*.

Patut dicatat bahwa keanggotaan IV merepresentasikan hanya

mayoritas kecil dari mahasiswa Hindia di negeri Belanda. Sebagai contoh, pada 1926 pada masa puncak aktivitas-aktvitas politiknya, jumlah total anggota PI hanya 38 dari 673 lebih mahasiswa Indonesia pada saat itu (Ingleson, 1979: 2). Selain itu, pandangan politik dari para anggotanya juga sama sekali tidak homogen. Bagi para mahasiswa, seperti R.M. Noto Suroto (anak dari Notodirodjo dari keluarga istana Pakualam), mempertahankan *status quo* Hindia di bawah kekuasaan kolonial Belanda merupakan pilihan yang lebih disukai. Bagi Maharadja Sutan Kasajangan Soripada (anak dari Bupati Tapanuli), menyatunya Hindia ke dalam pangkuan negeri Belanda lebih disukai (Simbolon, 1995: 319-321). Namun, bagi para mahasiswa pendukung-gigih kemerdekaan Indonesia, pembebasan secara radikal dari belenggu-belenggu kolonial adalah satu-satunya jalan ke depan. Mereka inilah yang pada akhirnya memainkan peran-peran dominan dalam mentransformasikan PI menjadi semacam lahan persemaian dalam rangka mengonseptualisasikan "Indonesia" sebagai, dalam istilah Anderson, "komunitas imajiner" yang baru.

Tokoh terpenting di kalangan para mahasiswa pendukung Indonesia Merdeka ini ialah Mohammad Hatta (1902-1980).[40] Dirasuki oleh ide kemerdekaan dan blok historis, dia dan rekan-rekannya secara saksama mengikuti perkembangan gerakan-gerakan nasionalis di Tanah Air dan mereka kecewa dengan kerapuhan dari gerakan-gerakan itu. Gerakan-gerakan itu bukan hanya gagal membentuk sebuah organisasi berbasis massa yang kuat untuk melawan Belanda, melainkan juga terperangkap dalam spiral rivalitas di antara mereka sendiri.

Perdebatan-perdebatan antara inteligensia Muslim dan komunis baik di dalam maupun di luar SI tak bisa terjembatani (lihat uraian selanjutnya), dan tak satu pun dari kedua arus tersebut yang mengesankan bagi kebanyakan anggota PI baik

secara ideologis maupun secara strategis. Bagi para mahasiswa perguruan tinggi yang telah lama mengenyam pendidikan sekuler, SI dengan kecenderungannya yang kuat untuk menjadikan Islam sebagai basis ideologinya sangat tidak bersesuaian dengan *habitus* dan alam kehidupan mereka. Di sisi lain, meski terdapat fakta bahwa kebanyakan dari mereka secara ideologis menganut sosialis—karena tertarik pada interpretasi Marxis mengenai kolonialisme sebagai anak dari kapitalisme—ideal-ideal komunis Indonesia serta metode-metode perjuangan kelas dan penggunaan kekerasan tidak disukai oleh kebanyakan anggota PI. Bagi para mahasiswa yang kebanyakan berasal dari kelas penguasa (tradisional) dan keluarga-keluarga kaya, dan bagi mereka yang berpendidikan tinggi yang mengidamkan peran dan status elite yang baru, perjuangan menuju komunitas-imajiner Indonesia baru dalam kerangka perjuangan kelas dengan sendirinya tidaklah cocok dengan ideal-ideal mereka. Lebih dari itu, para intelektual PI percaya bahwa kecenderungan PKI untuk menggunakan kekerasan dan kerusuhan massa secara prematur hanya akan mengakibatkan hilangnya nyawa rakyat Indonesia secara sia-sia (Ingleson, 1979: 10-13).

Dengan menolak ideologi Islam dan komunisme serta nasionalisme kesukuan (etno-nasionalisme) sebagai basis bagi Indonesia merdeka, PI sampai pada sebuah konsepsi ideologi yang baru yang menekankan keutamaan pencapaian kemerdekaan politik terlebih dahulu. Konsepsi ini tidak berarti bahwa pendekatan PI meremehkan persoalan-persoalan sosio-ekonomi. Mayoritas anggota PI juga menyadari sifat multikultur dari Indonesia dan telah membayangkan bahwa pada masa depan, Indonesia sebaiknya mengadopsi sistem negara federal dengan tujuan untuk menyelamatkan *heteroglossia* nasional dari sangkar besi negara kolonial yang sentralistik.[41] Namun, bagi mereka,

kemerdekaan itu harus diraih dahulu, dan hanya Indonesia bersatu, yang bersedia menyingkirkan perbedaan-perbedaan partikularlah, yang bisa meruntuhkan kekuasaan penjajah.

Menurut konsepsi PI, tujuan kemerdekaan politik haruslah didasarkan pada empat prinsip: yaitu persatuan nasional, solidaritas, non-kooperasi, dan kemandirian (*self-help*). Persatuan nasional berarti keharusan untuk menyingkirkan perbedaan-perbedaan partikular dan kedaerahan, dan membentuk sebuah front perjuangan bersatu melawan Belanda. Solidaritas berarti menghapuskan perbedaan-perbedaan di antara rakyat Indonesia dan lebih menghiraukan konflik-konflik kepentingan antara pihak penjajah dan rakyat yang terjajah, dan konflik ini bisa disimbolkan dalam kerangka ras (orang kulit cokelat versus orang kulit putih). Non-kooperasi berarti keharusan untuk mencapai kemerdekaan lewat usaha-usaha banga Indonesia sendiri karena pihak Belanda memang tak akan pernah mau memberikannya secara sukarela. Hal ini mengharuskan penolakan terhadap gagasan koperasi (kerja sama) dengan pihak Belanda, seperti keikutsertaan dalam keanggotaan *Volksraad*. Kemandirian berarti keharusan untuk membangun sebuah struktur nasional, politik, sosial, ekonomi, dan hukum alternatif yang berakar kuat dalam masyarakat pribumi yang sejajar dengan struktur pemerintahan kolonial (Ingleson, 1979: 5).

Penjelasan PI tentang prinsip-prinsip ideologis yang melandasi perjuangan kemerdekaan Indonesia merdeka merupakan awal dari pengonstruksian sebuah "blok historis". Konsepsi PI mengenai "blok nasional" sebagai sebuah blok historis cenderung menekankan pada *ensemble* dari keragaman "posisi-posisi subjek", yang bisa melibatkan baik aliansi-aliansi kelas maupun aliansi-aliansi solidaritas kultural (aliran). Dalam konsepsi ini, proyek Indonesia merdeka perlu mentransformasikan kebersamaan

rakyat Hindia dari aliansi-aliansi atas dasar ekonomi menuju aliansi-aliansi atas dasar moral dan intelektual, karena konsep aliansi kelas dianggap tidak cocok untuk situasi di Indonesia yang di dalamnya pembentukan kelas tak pernah menjadi basis utama bagi inkorporasi sosial.

Kehendak untuk mengonstruksi suatu blok nasional dalam kenyataannya tak bisa dibangun dari kekosongan, tetapi harus berjejak dari semaian-semaian sebelumnya dengan mensenyawakan ideologi-ideologi dari gerakan-gerakan (partai-partai) politik terdahulu. Jadi, meskipun tak sepakat dengan tujuan-tujuan dan tabiat dari gerakan-gerakan (partai-partai) politik yang ada sebelumnya, prinsip ideologis PI pada kenyataannya merupakan sebuah sintesis lebih lanjut dari para pendahulunya. *Persatuan nasional* merupakan tema utama dari Indsiche Partij, *non-kooperasi* merupakan *platform* politik kaum komunis, dan *kemandirian* merupakan tema dari Sarekat Islam. Sementara *solidaritas* hanya merupakan simpul yang menyatukan ketiga tema utama tersebut.

Untuk mengimplementasikan ideal-ideal PI di masyarakat Indonesia, para anggotanya menyadari pentingnya membangun sebuah partai persatuan nasional yang baru sebagai badan nasional, yaitu para kaum nasionalis yang radikal dari semua aliran politik bisa bergabung. Kepemimpinan intelektual dari blok nasional ini diharapkan berada di tangan generasi baru inteligensia yang berpendidikan Barat dan sadar politik. Karena pendidikannya yang lebih tinggi, kesadarannya akan sifat dari penindasan kolonial, dan kemampuannya untuk mengambil jarak dari "hipnosis kolonial", inteligensia muda diharapkan bisa mengambil inisiatif dalam membangkitkan kekuatan massa dan menyediakan sebuah basis teoretis bagi aksi-aksi kolektif (Legge, 1988: 23-24).

Karena badan semacam itu belum lagi ada, tugas dari para anggota PI ialah untuk menyosialisasikan ide-ide PI di kalangan organisasi-organisasi pemuda dan organisai-organisasi politik serta mempromosikan lingkaran-lingkaran pelajar seperti PI guna menyediakan kader-kader bagi kepemimpinan gerakan-gerakan nasionalis yang baru. Untuk menjalin sebuah jaringan antara para pemikir nasionalis di negeri Belanda dan para aktivis politik di Tanah Air, para mantan anggota PI yang telah kembali ke Tanah Air diharapkan memainkan peran sebagai katalis bagi penyebarluasan terbitan-terbitan PI yang merupakan media pertukaran gagasan.

Yang menjadi tanah subur bagi penanaman cita-cita PI tersebut ialah munculnya sebuah generasi baru mahasiswa universitas baik di luar negeri maupun di Tanah Air. Setelah berdirinya PI, perhimpunan-perhimpunan mahasiswa Hindia di beberapa negara lain di luar Belanda, seperti di Mesir, India, Arab Saudi, Irak, Jepang dan bahkan di AS mulai mengganti nama perhimpunan mereka dengan menggunakan istilah "Indonesia" (*Biro Pemoeda*, 1965: 46). Hal yang sama juga berlaku di Tanah Air.

Dari Djama'ah Al–Chairiah *ke Pembentukan Sebuah Blok Historis*

Pengalaman-pengalaman yang dijalani oleh para mahasiswa Indonesia di Mesir patut mendapatkan perhatian, agar kita bisa lebih memahami bagaimana proses bergabungnya para inteligensia Muslim ke dalam "blok historis" Indonesia. Pada 1922, para mahasiswa Indo-Malaya di Kairo mulai mendirikan Djama'ah Al-Chairiah Al-Talabiyyah Al-Azhariah Al-Djawah, yang lebih populer disebut Djama'ah Al-Chairiah. Para figur terkemuka dari perhimpunan tersebut antara lain ialah Djanan Thaib,

Muchtar Lutfi, Iljas Ja'kub, dan Mahmud Junus (dari Sumatra Barat), Raden Fathurrahman Kafrawi (dari Jawa Timur), Abdul Kahar Muzakkir (dari Yogyakarta), dan Othman Abdullah (dari Malaya). Bermula sebagai sebuah lembaga untuk memajukan kesejahteraan sosial dari para mahasiswa Indo-Malaya di Mesir, pada 1925 perhimpunan ini mengubah diri dengan mengadopsi pandangan-pandangan yang semakin radikal, yang kritis baik terhadap kolonialisme Belanda maupun Inggris. Pandangan-pandangan radikal ini dipengaruhi baik oleh perkembangan-perkembangan politik di Indonesia maupun oleh meningkatnya semangat nasionalis di Timur Tengah. Pada awal-awal 1920-an, Mesir sendiri diterpa oleh gelombang sentimen anti-kolonial dan perubahan konstitusional yang secara terus-menerus meningkatkan gejolak politik (Roff, 1970a: 74). Pertumbuhan pandangan-pandangan radikal di kalangan mahasiswa Indo-Malaya menemukan medium artikulasinya dengan munculnya majalah bulanan paling berpengaruh milik perhimpunan tersebut, yaitu *Seroean Azhar*. Majalah ini terbit mulai Oktober 1925 sampai Mei 1928, dan direktur pertamanya ialah Fathurrahman Kafrawi yang kelak menjadi seorang pemimpin Muslim terkemuka yang berlatar NU.

Pandangan-pandangan majalah *Seroean Azhar* dianggap oleh pihak kolonial sebagai ancaman, sehingga pemerintah kolonial kemudian melarang peredarannya di Hindia. Meski demikian, majalah itu masih dibaca luas di Malaya. Tema-tema utama dari majalah tersebut berkisar pada tiga konsep utama: Pan-Islamisme, Pan-Malayanisme (bersatunya Indonesia dan Malaya), anti-kolonialisme (Roff, 1967: 88-89). Dalam sebuah editorial pengantar, Mahmud Junus sebagai salah seorang redakturnya menulis: "Semua rakyat kita ... entah di Jawa, atau di Sumatra, atau di Borneo, atau di Semenanjung Malaya, harus bersatu dan memiliki

tujuan yang sama dan bersatu dalam perjuangan untuk mencapai kemajuan, mencari cara-cara terbaik untuk mencapainya, dan mencegah kita untuk tercerai-berai ke dalam beberapa golongan" (Roff, 1970a: 77). Sementara itu, Fathurrahman Kafrawi, sebagai presiden perhimpunan itu dan juga direktur majalah itu pada 1925-1926, menulis dalam *Seroean Azhar* II, (13 Oktober 1926): "Langkah-langkah pertama dari gerakan pribumi Indonesia dan Semenanjung Malaya telah dilakukan .... Para pemuda Indonesia dan Malaya telah memutuskan untuk bertindak baik di dalam maupun di luar Tanah Air dengan jalan bersatu dengan rakyat-rakyat yang lain. Singkatnya, bisa dikatakan kita telah bergandeng tangan dengan Dunia Islam yang lain ...." (Roff, 1970a: 79).

Para aktivis dari perhimpunan ini juga menjalin kontak dengan gerakan-gerakan intelektual di tempat-tempat lain, termasuk dengan Perhimpunan Indonesia di negeri Belanda. Di bawah pengaruh wacana-wacana dan jaringan tersebut, perhimpunan ini mulai terobsesi dengan ide membentuk sebuah blok historis. Pada awalnya, perhimpunan itu bahkan memimpikan bersatunya Indonesia dan Malaya. Untuk mengekspresikan pandangan itu, perhimpunan itu mengubah namanya pada 1927 menjadi Perkumpulan Pemuda Indonesia Malaya (Perpindom).

Namun, Perpindom tidak berusia lama. Para mahasiswa Indonesia mulai menjadi lebih terlibat dalam masalah-masalah politik dalam negeri di Hindia. Hal ini terutama setelah kegagalan konferensi Khilafat di Kairo dan Makkah, dan setelah terjadinya pemberontakan kaum komunis di Pantai Barat Sumatra (Januari 1927) yang melibatkan banyak siswa Muslim dari Sumatra Thawalib. Lantas timbul sebuah kontroversi mengenai sampai seberapa jauh majalah perhimpunan itu harus terlibat secara langsung dengan gerakan-gerakan nasionalis yang radikal di Hindia. Kontroversi ini melahirkan perpecahan dalam

perhimpunan tersebut terutama antara para mahasiswa Indonesia dan Malaya.

Pada bulan September 1927, Iljas Ja'kub mundur dari jabatannya sebagai redaktur *Seroean Azhar*, dan pada bulan berikutnya, dia menerbitkan *Pilihan Timoer*. Namun, kedua majalah itu hanya bertahan hidup sampai 1928. Setelah itu, para mahasiswa Malaya keluar dari perhimpunan tersebut, sementara para mahasiswa Indonesia membentuk perhimpunan baru, Persatuan Kemerdekaan Indonesia (Thomas, 1973: 32-34; Abaza, 1999: 49). Pilihan nama ini menjadikan para mahasiswa (Muslim) Hindia menjadi bagian integral dari pembentukan blok historis.

Dari Gerakan-Gerakan Mahasiswa di Hindia ke Pembentukan Sebuah Blok Historis

Menyusul berdirinya tiga perguruan tinggi pada 1920-an (yaitu THS, RHS, dan GHS), beberapa klub mahasiswa universitas mulai bermunculan di Hindia. Kebanyakan klub mahasiswa pada awal 1920-an itu diarahkan pada aktivitas-aktivitas rekreasi dan didominasi oleh para mahasiswa Belanda. Contoh bagus dari klub semacam ini ialah Corpus Studiosorum Bandungense (CBS) yang berdiri pada 1920. Namun, di luar arus utama klub-klub yang berorientasi rekreasi, muncul pula beberapa *study club* di kalangan sekelompok kecil mahasiswa yang sadar politik, terutama di Bandung dan Jakarta, yang akan menjadi mitra bagi perhimpunan-perhimpunan mahasiswa di luar negeri dalam pembentukan sebuah blok historis. Tokoh utama di kalangan para mahasiswa yang sadar politik ini ialah Sukarno, yang masuk THS pada 1921.[42]

Para mantan aktivis IV/PI memainkan peran-peran yang penting dalam pembentukan awal *study club-study club* di Indonesia.

Study club pertama yang didirikan oleh para mantan aktivis IV/PI ialah Indonesische Studieclub (ISC) dengan majalahnya, *Soeloeh (Ra'jat) Indonesia*. *Study club* ini didirikan di Surabaya pada Juli 1924. Pendiri dan penggerak utamanya ialah Sutomo yang telah pulang dari negeri Belanda pada 1923. *Study club* ini didirikan dengan tujuan untuk memajukan kesadaran akan Indonesia sebagai sebuah bangsa dan untuk memajukan rasa tanggung jawab sosio-politik di kalangan orang Jawa yang berpendidikan Barat. Dalam rangka mencari jawaban-jawaban atas problem-problem bangsa, klub ini menekankan pada nilai praktis dari pengetahuan.[43]

Pembentukan *study club* di Surabaya ini dengan cepat menular. *Study club-study club* yang sama muncul di kota-kota seperti Surakarta, Yogyakarta, Batavia, Semarang, dan Bogor. Namun, klub yang paling terkenal ialah Algemene Studieclub (ASC), berdiri di Kota Bandung pada bulan November 1926. Tokoh awal dari klub ini tampaknya ialah Iskak Tjokroadisurjo, seorang mantan aktivis PI yang telah pulang ke Tanah Air pada 1925. Namun, para penggerak paling aktif dari klub ini ialah para mahasiswa Bandung, dan yang terutama ialah dua mahasiswa teknik dan arsitektur dari THS, yaitu Sukarno dan Anwari. Selain melibatkan mantan para anggota PI dan mahasiswa radikal di Bandung, klub ini juga didukung oleh kehadiran mentor nasionalis dari kalangan tua, yaitu Tjipto Mangunkusumo. Dalam tahap-tahap pembentukannya, Iskak memang diangkat menjadi ketua dari klub itu. Namun, kelak Sukarno-lah yang menjadi tokoh dominan dari klub tersebut.

Seperti halnya para aktivis mahasiswa di luar negeri yang terobsesi dengan ide tentang blok nasional, Sukarno dan para mahasiswa aktivis lainnya di Hindia juga menganut ideal yang sama. Pada 1926, Sukarno menulis sebuah esai dalam majalah

milik ASC, *Indonesia Moeda*, dengan judul "Nasionalisme, Islamisme, dan Marxisme" yang mengidealkan sintesis dari ideologi-ideologi besar tersebut demi terbangunnya blok nasional. Tulisan tersebut mencerminkan pemikiran dari banyak anggota ASC.

Langkah lebih jauh untuk membentuk blok nasional ialah pendirian Perhimpunan Peladjar-Peladjar Indonesia (PPPI) pada 1926. PPPI ini pada awalnya merupakan lingkaran kecil mahasiswa yang sadar politik, terutama para aktivis dari RHS di Jakarta yang berdiri pada 1924. Kemudian, keanggotaan PPPI ini diperluas sehingga merekrut banyak anggota dari mahasiswa Jakarta dan Bandung. Makna penting dari perhimpunan ini ialah perannya dalam menyatukan beragam perhimpunan pemuda pelajar (dari level yang lebih bawah), sementara para anggota PPPI dianggap sebagai kawan senior yang patut dihormati (Pringgodigdo, 1964: 99). Pada saat yang bersamaan, usaha untuk membentuk sebuah blok nasional dilakukan oleh ISC ketika klub itu mengirimkan sekretarisnya, R.P. Singgih (mantan aktivis PI) untuk mempromosikan pendirian dan penyatuan *study club-study club* lewat perjalanan keliling Jawa yang dilakukannya pada sekitar pertengahan 1920-an. Kampanye ini bergema di Bandung ketika beragam *study club* dan organisasi pemuda pelajar, serta organsiasi-organisasi sosial-politik (BU, SI, Muhammadiyah, Pasundan) membentuk "Komite Persatuan Indonesia" pada 1926.[44]

Untuk menandingi penguatan pengaruh dari *study club-study club* dan perhimpunan-perhimpunan mahasiswa yang berorientasi politik, para pengajar Belanda yang konservatif (terutama di Batavia) bereaksi dengan mensponsori pembentukan perhimpunan-perhimpunan mahasiswa yang sepenuhnya bersifat akademis dan berorientasi rekreatif. Contoh-contoh dari jenis perhimpunan

mahasiswa ini ialah Unitas Studiosorum Indonesia (berdiri tahun 1932), Indonessische Vrouwelijke Studenten Vereeniging (berdiri tahun 1933), dan perhimpunan yang lebih didominasi orang Belanda dan lebih konservatif, Studenten Corps, yang juga berdiri pada dekade tahun 1930-an (Pringgodigdo, 1964: 168; Mrázek, 1994: 226).

Meskipun perhimpunan-perhimpunan mahasiswa yang disponsori Belanda itu berhasil merekrut banyak anggota, hal itu tidak mengecilkan hati para mahasiswa yang progresif untuk berjuang menemukan jati diri historisnya. Munculnya Komite Persatuan Indonesia memberikan inspirasi bagi para aktivis dari berbagai perhimpunan pemuda pelajar untuk mengadakan Kongres Pemuda Indonesia Pertama (30 April-2 Mei 1926) di Jakarta. Di luar kekurangan-kekurangannya—panitianya lebih merepresentasikan suara-suara individu ketimbang perwakilan resmi dari perhimpunan-perhimpunan pemuda pelajar, dan bahasa Belanda terus dipergunakan dalam rapat-rapatnya (Purbopranoto, 1987: 314)—kongres tersebut telah membuka jalan bagi menguatnya aliansi di kalangan perhimpunan-perhimpunan pemuda pelajar dan diterimanya konsep blok nasional. Dalam semangat yang sama, para mahasiwa di Bandung di bawah patronase ASC, yang tak lagi merasa nyaman untuk berjuang dalam batas-batas pengelompokan etnis dan agama, pada awal 1927 mendirikan sebuah organisasi pemuda pelajar yang bernama Jong Indonesie. Organisasi ini memiliki cabang-cabang di beberapa kota besar dan menerbitkan sebuah majalah, *Jong Indonesie*. Pada akhir 1927, nama organisasi dan majalah tersebut diganti menjadi *Pemoeda Indonesia*, dan bersamaan dengan itu dibentuk organisasi keputriannya, Putri Indonesia. Kesemuanya itu mencerminkan semakin meningkatnya antusiasme untuk menyebarluaskan gagasan tentang Indonesia.

Sebuah langkah besar dalam pembentukan sebuah blok historis ialah pendirian dua perhimpunan politik. Yang pertama ialah Perserikatan Nasional Indonesia (PNI) pada bulan Juli 1927 yang tujuannya ialah untuk mencapai Indonesia merdeka.[45] Ini diikuti dengan berdirinya Permufakatan Perhimpunan-Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) pada bulan Desember 1927.[46] Berusaha untuk menciptakan kesadaran nasionalisme seluruh Indonesia, federasi ini memberikan dasar baru bagi para pemimpin nasionalis bahwa sebuah Indonesia yang bersatu adalah mungkin, meski federasi itu sendiri tidak berusia lama.[47]

Munculnya PNI dan PPPKI merangsang para aktivis organisasi-organisasi pemuda pelajar untuk mengadakan Kongres Pemuda Indonesia Kedua. Dipimpin oleh PPPI, kongres itu diadakan pada tanggal 26-28 Oktober 1928 dan menghasilkan sebuah tonggak sejarah yang monumental dalam pembentukan blok historis. Tonggak itu ialah "Soempah Pemoeda", yang memuat tiga ikrar ideal: satu tanah air, Indonesia; satu bangsa, Indonesia; dan satu bahasa, bahasa Indonesia.[48] Jadi, di tengah-tengah terus berlangsungnya polarisasi antara inteligensia sekuler dan Islam, terdapat kehendak kolektif untuk menciptakan sebuah blok historis bersama guna mencapai Indonesia merdeka.

Dari Aktivitas Kesusastraan ke Pembentukan Sebuah Blok Historis

Jalan menuju pembentukan blok historis tidaklah semata-mata berlangsung lewat jalur politik, tetapi juga lewat jalur kultural. Periode 1920-an/1930-an memperlihatkan perkembangan kesadaran nasional dan kultural dalam medan kesusastraan.[49] Perwujudan paling penting dari hal ini ialah munculnya sebuah

majalah sastra bernama *Poedjangga Baroe* (PB) pada 1933. Tokoh utama dari majalah ini ialah Sutan Takdir Alisjahbana (lahir 1908) dan Armijn Pane (lahir 1908). Alisjahbana merupakan lulusan RHS yang pernah bekerja untuk Balai Pustaka (BP), sementara Pane merupakan mantan pelajar STOVIA dan NIAS yang juga pernah bekerja sebagai seorang editor di BP. Meskipun disebut sebagai majalah sastra, PB lebih peduli dengan ide-ide kebudayaan yang lebih luas yang sering kali tumpang-tindih dengan isu-isu politik. Perubahan-perubahan dalam *sub-title*-nya sepanjang perjalanan hidup majalah itu, menunjukkan berlangsungnya metamorfosis dalam kepeduliannya dari dunia kesusastraan kepada isu-isu kebudayaan secara umum dan kemudian kepada pembentukan blok nasional.[50]

Selama sekitar delapan tahun kehidupannya—yaitu sampai awal pendudukan Jepang—PB menjadi medan diskursif utama bagi pertukaran pikiran para intelektual mengenai kebudayaan baru dan fondasi intelektual bagi pembangunan komunitas imajiner Indonesia bersatu yang baru dan produktif. Prestasi paling monumental dari majalah ini ialah peranannya dalam memacu "polemik kebudajaan" di beberapa koran dan majalah tentang kebudayaan Indonesia tahun 1930-an.[51]

St. Takdir Alisjahbana dan Sutomo dapat dipandang sebagai tokoh-tokoh terpenting dalam polemik tersebut karena masing-masing mewakili cara pandang yang sangat bertentangan. Alih-alih mengidolakan masa lalu yang gemilang sebagai inspirasi bagi Indonesia di masa depan, Alisjahbana memahami era pra-Indonesia sebagai periode "*jahilijah*" yang telah "*mati semati-matinya*". Karena masa lalu tak bisa memberikan landasan yang baik untuk membangun sebuah bangsa Indonesia yang baru, dia meyakini bahwa kunci kemajuan Indonesia masa depan terletak pada semangat dinamisme yang menurutnya merupakan sumber

bagi kemajuan Barat. Sebagaimana kunci menuju kemajuan Barat itu terletak pada semangat "intelektualisme", "individualisme", dan "materialisme", maka para inteligensia muda Indonesia tak boleh merasa takut untuk mengikuti jalan tersebut.[52] Di sisi lain, Sutomo menganggap bahwa kebudayaan dan pendidikan Barat telah meracuni rakyat Indonesia dengan menghasilkan inteligensia yang tecerabut dari masyarakatnya, yang tak memiliki cita-cita kebudayaan dan hanya tertarik pada pekerjaan-pekerjaan yang aman sebagai pegawai. Selain itu, dia memandang bahwa pendidikan Barat hanya memberikan pengajaran, bukannya pendidikan dalam arti yang sesungguhnya, yaitu melatih moral, mengembangkan karakter dan rasa tanggung jawab sosial. Jadi, berbeda dengan preferensi Alisjahbana terhadap pendidikan Barat, Sutomo lebih berpihak pada sekolah agama tradisional, yaitu pesantren (Kartamihardja, 1954; Johns, 1979: 23-25; Teeuw, 1986: 37).[53]

Polemik itu merupakan bukti adanya hubungan yang ambivalen antara inteligensia dari negeri terjajah dengan negeri Barat yang menjajahnya. Dalam hal bagaimana menghadapi aspek-aspek dari kebudayaan imperial, seperti bahasa, cara berpikir, infrastruktur pengetahuan dan sebagainya, terdapat dua strategi utama yang saling kontradiktif tentang bagaimana mencapai Indonesia merdeka. Dalam terminologi studi-studi post-kolonial, kontradiksi ini bisa dideskripsikan sebagai pertentangan antara para penganjur "autentisitas" (*authenticity*) versus para penganjur "apropriasi" (*appropriation*).[54] Namun, apa pun strateginya, keduanya memiliki kesamaan spirit dalam memahami pentingnya fondasi kultural bagi pembentukan blok historis.

Jadi, menjelang pendudukan Jepang, "Indonesia" sebagai sebuah komunitas imajiner telah ditemukan, ide tentang blok

historis telah dibentangkan, dan bahasa nasionalisme telah diproklamasikan. Pada saatnya, struktur peluang politik yang diciptakan oleh pemerintahan pendudukan Jepang akan menjadi momen yang menentukan bagi upaya pengonsolidasian proyek-proyek historis ini dalam perjalanannya menuju kemerdekaan nasional.

Keretakan Ruang Publik dan Terbentuknya Tradisi-Tradisi Politik-Intelektual

Seluruh tindakan historis dalam proses pembentukan blok historis direfleksikan sekaligus dipengaruhi oleh ruang publik yang ada pada periode tersebut. Dalam periode tersebut, ruang publik menjadi ruang kontestasi antara kesamaan (*commonalities*) dan perbedaan (*differences*). Memang terdapat kepedulian yang sama untuk membentuk sebuah blok historis. Namun, saat yang sama terdapat rivalitas ideologi dan konflik-konflik kepentingan antar-kelompok dan organisasi. Dalam konteks ini, ruang publik tak lagi menjadi domain dari wacana kritis antar individu, tetapi lebih merupakan medan-gaya dari ekspresi-ekspresi kolektif dari politik identitas yang saling bersaingan.

Kesamaan dalam Ruang Publik

Meski mengalami perpecahan politik yang akut, semua partai politik mendukung ide pembentukan blok nasional sebagai sebuah blok historis. Perhimpunan-perhimpunan proto-nasionalis dari dekade sebelum 1930-an secara berangsur-angsur mengganti namanya yang merefleksikan penerimaan mereka terhadap ide ke-Indonesia-an. Pada 1930-an, semua partai politik menambahkan kata "Indonesia" pada nama mereka.

Selama periode ini, kecenderungan pers untuk menjadi corong organisasi-organisasi sosial dan politik masih tetap berlangsung. Apa yang tampaknya merupakan fitur baru dalam ruang publik pada 1920-an dan 1930-an ialah kecenderungan pers, apa pun afiliasi politiknya, untuk menjadikan dan menggemakan semboyan-semboyan dan wacana tentang blok nasional. Contoh-contohnya ialah seringnya digunakan kata-kata seperti "bergerak", "merdeka", "ra'jat", dan "Indonesia" sebagai nama-nama penerbitan. Berdasarkan nama-nama tersebut, kita bisa melacak pembentukan blok nasional sebagai metamorfosis secara gradual dari kata "bergerak" menjadi "merdeka" menjadi "ra'jat" dan akhirnya menjadi "Indonesia".

Istilah "bergerak" mulai dipakai sebagai nama penerbitan pada sekitar pertengahan 1910-an ketika koran *Doenia Bergerak* terbit di Surakarta (1914/1915) sebagai organ dari IJB (Ikatan Jurnalis Boemipoetra), tetapi kemudian menjadi corong dari SI dan IP. Terbitnya koran ini diikuti dengan terbitnya koran corong SI, *Islam Bergerak* (berdiri tahun 1917), kemudian koran *Soematra Bergerak* di Padang (tahun 1922), *Ra'jat Bergerak* milik SI Merah (yang menggantikan pendahulunya, *Doenia Baroe,* pada tahun 1923), dan seterusnya. Istilah "bergerak" mencerminkan hasrat rakyat Hindia untuk bergerak hijrah dari situasi kolonial.

Istilah "merdeka" pertama kali muncul sebagai nama dari koran *Benih Merdeka* yang terbit di Medan pada akhir 1916 dan berafiliasi ke SI. Terbitnya koran itu diikuti oleh koran komunis *Soeara Merdika* pada 1917. Selanjutnya istilah tersebut muncul dalam nama-nama *Sinar Merdeka* di Sumatra Utara pada 1919, *Sora Mardika* di Bandung pada 1920, *Sora Ra'jat Merdika* di Garut pada 1931, dan beberapa yang lainnya.

Istilah "*ra'jat*" tampaknya pertama kali dipakai oleh koran komunis *Soeara Ra'jat* yang terbit pada 1918, yang diikuti oleh koran *Ra'jat Bergerak* milik SI Merah pada 1923. Selanjutnya, pada 1930-an, terbit koran *Sora Ra'jat Merdika* milik PSI (terbit di Garut pada 1931), koran *Fikiran Ra'jat* milik Partindo (terbit di Bandung tahun 1931), dan koran *Daulat Ra'jat* dan *Kedaulatan Ra'jat* milik PNI Baroe (terbit di Jakarta masing-masing pada 1931 dan 1932) dan beberapa yang lainnya.

Yang terakhir, pemakaian istilah "Indonesia" sebagai nama penerbitan tampaknya dipelopori oleh PI ketika majalahnya berubah nama dari *Hindia Poetra* menjadi *Indonesia Merdeka* pada 1924. Karena terbit di negeri Belanda di bawah perlindungan penuh hukum Belanda, majalah ini bisa memiliki kebebasan yang jauh lebih luas untuk mengungkapkan pendapatnya ketimbang yang dialami oleh terbitan-terbitan di Indonesia. Karena itu, majalah tersebut memainkan peran yang sangat penting dalam penyebarluasan ide tentang blok nasional. Kata "Indonesia" kemudian dipakai oleh koran ISC, *Soeloeh* (*Ra'jat*) *Indonesia* (berdiri tahun 1924), majalah milik ASC, *Indonesia Moeda* (berdiri tahun 1926), majalah milik Jong Indonesie, yaitu *Jong Indonesia*/*Pemoeda Indonesia* (berdiri tahun 1927), majalah *Matahari Indonesia* Medan (dipimpin oleh mantan anggota PI, Iwa Kusuma Sumantri, berdiri tahun 1929), koran PSI *Oetoesan Indonesia* (menggantikan pendahulunya, *Oetoesan Hindia,* pada tahun 1932), dan beberapa lainnya.

Munculnya kata-kata "kode" tersebut menandai adanya perubahan dalam wacana intelektual serta adanya transformasi gerakan nasionalis dari statis atau lokal menjadi dinamis (*bergerak*), sehingga merangsang inteligensia untuk bergerak dari kerangka berpikir tertindas ke kerangka berpikir *merdeka*. Dengan begitu, inteligensia akan menjadikan gerakan-gerakan nasionalis bergeser

dari lapis-tipis elitis menuju jantung pusaran *ra'jat*, yang diikuti oleh usaha untuk menyatukan semua organisasi proto-nasional ke dalam komunitas imajiner *Indonesia* sebagai sebuah blok historis bersama.

Perdebatan-Perdebatan dalam Ruang Publik

Proses untuk menjadikan Indonesia sebagai sebuah komunitas imajiner dan blok historis yang baru ini diiringi dengan perdebatan politik yang terus berlangsung di antara inteligensia yang menganut ideologi-ideologi dan/atau jaringan intelektual yang berbeda. Pertarungan ideologi ini terjadi sebagai akibat dari menguatnya radikalisasi inteligensia-sadar-politik dan sebagai implikasi dari transformasi gerakan-gerakan sosial dari dekade-dekade sebelumnya menjadi partai-partai politik.

Pada mulanya, penemuan ideologi dibutuhkan bukan hanya untuk memberikan landasan teoretis yang kukuh dalam melakukan perlawanan terhadap negara kolonial yang represif, melainkan juga untuk memberikan struktur kognitif dan identitas kolektif terhadap tindakan-tindakan kolektif tertentu. Meski demikian, begitu ideologi dianut oleh suatu partai politik yang terstruktur, yang memiliki aturan-aturan yang spesifik, tata perilaku, rantai komando, dan disiplin partai, secara otomatis tercipta batas-batas mental, linguistik, dan spasial antara "kita" dan "mereka", antara identitas-identitas "kelompok dalam" (*in-group*) dan "kelompok-luar" (*out-group*). Perbedaan ideologi ini pada gilirannya akan membawa pada munculnya tradisi-tradisi politik-intelektual yang berbeda.

Kehadiran suatu "tradisi", menurut Eric Hobsbawn dan Terence Ranger (1983), merupakan sesuatu yang diciptakan (*invented*). Terbentuknya tradisi-tradisi politik-intelektual Indonesia

dipacu oleh meningkatnya rasa frustrasi secara ekonomi dan politik yang dirasakan oleh inteligensia. Rasa frustrasi ini disebabkan oleh terjadinya malaise ekonomi Indonesia sejak berakhirnya Perang Dunia I hingga terjadinya depresi ekonomi dunia yang hebat pada 1930-an serta diterapkannya kebijakan *rust en orde* oleh pemerintah kolonial. Selama periode ketertindasan politik dan ekonomi ini, para intelektual (dari inteligensia dan "ulama-intelek") sebagai "pencipta dan penjaga tradisi" (Eisenstadt, 1973) mulai menerjemahkan rumusan-rumusan ideologis mereka ke dalam aneka tradisi politik-intelektual.

Lahirnya Tradisi Politik Intelektual Komunis dan Muslim Modernis

Pada mulanya, peningkatan rasa frustrasi secara ekonomi dan politik menjadikan ideologi-ideologi radikal sangat menarik bagi massa rakyat. Pada awal 1920-an, benih-benih sosialisme radikal yang telah diusahakan oleh ISDV dan kemudian ditanamkan di tanah SI yang subur (lewat strategi "blok dalam") pada periode sebelumnya, mulai mekar. Bagi inteligensia yang mengalami depripasi sosial-ekonomi, fenomena peningkatan "proletarianisasi" inteligensia bisa diidentifikasi sebagai salah satu faktor yang membuat mereka tertarik untuk menganut komunisme. Bagi massa rakyat yang frustrasi, kehadiran inteligensia kiri dalam mendukung kepentingan-kepentingan kelas buruh dan petani kecil lewat serikat-serikat buruh, pemogokan-pemogokan dan unjuk-unjuk rasa memperbesar daya tarik "komunisme"—apa pun makna istilah tersebut buat mereka—sebagai semacam harapan apokaliptik (ratu adil).

Latar pendidikan dari para pemimpin komunis pribumi, se-

perti Semaun dan Darsono, memberikan contoh yang tipikal dari kualifikasi-kualifikasi pendidikan formal yang dimiliki oleh sebagian besar inteligensia komunis. Semaun (lahir tahun 1899) hanya pernah belajar di sekolah pribumi "kelas dua" (*Tweede Klasse*) dengan tambahan kursus dalam bahasa Belanda. Adapun Darsono (lahir tahun 1897) merupakan *drop out* dari sekolah dasar pribumi, yang beruntung bisa transfer ke sekolah pertanian di Sukabumi. Pola pendidikan yang serupa juga ditunjukkan oleh banyak tahanan komunis yang dipenjara akibat kerusuhan pada 1920-an. Seperti yang diamati oleh Van Niel: "Tak satu pun dari tahanan ini yang bisa diklasifikasikan sebagai termasuk kelompok intelektual Indonesia yang berpendidikan tinggi .... Tingkat kegagalan untuk menyelesaikan pendidikan sekolah menengah di antara mereka sangat tinggi bahkan jika dibandingkan dengan rata-rata tingkat kegagalan secara umum" (Van Niel, 1970: 234-235).

Bagi banyak inteligensia jenis ini, yang mengalami kendala untuk memperoleh posisi-posisi birokratik, profesional, dan dalam dunia usaha, bekerja sebagai kaum revolusioner profesional merupakan suatu pilihan yang mungkin (*feasible*). Karena terasing dari dunia birokrasi pemerintah, sektor ekonomi Barat, golongan aristokrasi lama, serta kalangan borjuis kecil Muslim, mereka mulai mengidentifikasikan dirinya dengan kelas buruh perkotaan dan petani kecil miskin di pedesaan. Dalam konteks ini, beberapa aspek dalam doktrin Marxist-Leninis dari komunisme tampaknya memuaskan hasrat mereka untuk menemukan jati-diri historis mereka.

Sesungguhnya, hanya sedikit dari para intelektual yang mengklaim dirinya sebagai Marxis yang pernah sungguh-sungguh mempelajari karya-karya Marx.[55] Selain itu, hanya sebagian dari teori-teori revolusi komunis yang bisa diterapkan dalam konteks

Indonesia.[56] Meski demikian, perspektif Marxis-Leninis tentang kolonialisme sebagai anak dari kapitalisme dan pemahaman akan kolonialisme Belanda sebagai sebuah fase historis dalam gerak perkembangan kapitalisme Eropa Barat "yang penuh dosa, secara intelektual dan emosional memuaskan para intelektual radikal ini" (Mintz, 1959: 5; 1965: 8).

Di tengah-tengah kondisi-kondisi seperti itu, ISDV mampu memperluas konstituen pribuminya. Sejak akhir 1917 (setelah kongres nasional kedua SI), SI cabang Semarang yang terpengaruh ISDV secara perlahan berhasil menghela CSI ke haluan sosialis radikal. Terdorong oleh perkembangan yang menguntungkan itu, pada bulan Mei 1918, ISDV memutuskan untuk mentransformasikan dirinya menjadi gerakan pribumi tersendiri, tak peduli apakah kaum pribumi itu paham atau setuju dengan tujuan-tujuan gerakan komunis ataukah tidak. Pada awal-awal 1920-an, ISDV mulai menarik banyak pengikut pribumi baik dari dalam maupun luar SI.

Dengan kian dalamnya pengaruh faksi revolusioner kiri dalam tubuh SI dan meningkatnya kekuatan ISDV, maka dibangunlah sebuah aliansi strategis antara kader-kader komunis "blok dalam" (di tubuh SI) dengan kader-kader yang berada di luar (yaitu, di ISDV) yang dirancang dengan tujuan untuk menciptakan sebuah front bersama. Sebagai hasilnya, pada bulan Mei 1920, para tokoh SI sayap-kiri Semarang bersama-sama dengan para anggota ISDV mulai membentuk sebuah organisasi komunis baru, yaitu Perserikatan Kommunist di India (PKI), yang merupakan organisasi komunis pertama yang didirikan di Asia di luar (bekas) kekaisaran Rusia, dengan Semaun sebagai ketuanya, Darsono sebagai wakil ketuanya, Bergsma sebagai sekretaris dan H.W. Dekker sebagai bendahara (McVey, 1965: 34-46; Kahin, 1952: 74). Dengan berdirinya perhimpunan komunis Hindia yang baru itu, kader-

kader komunis "blok dalam" yang masih menjadi anggota-anggota SI mulai menimbulkan problem bagi inteligensia berhaluan Islam pada organisasi tersebut.

Sebagai respons terhadap menguatnya daya tarik ideologi komunisme baik di luar maupun di dalam perhimpunan tersebut, para intelektual yang berorientasi Islam berupaya memunculkan sebuah ideologi-tandingan. Pertempuran dalam medan praktik-praktik diskursif antara para penganjur komunisme dan modernisme Islam menimbulkan efek konstruktifnya (*constructive effects*) tersendiri. Hal ini pada gilirannya melahirkan perbedaan-perbedaan dalam "identitas sosial", "relasi-relasi sosial", serta sistem pengetahuan dan kepercayaan di kalangan anggota-anggota SI. Rivalitas elite yang bersifat personal yang sebelumnya telah menimbulkan perpecahan dalam perhimpunan tersebut, sekarang mulai menunjukkan sifat ideologisnya. Identitas Islam yang telah diaktifkan dalam dekade sebelumnya, mulai memasuki fase "identitas yang terpolitisasi" (*politicized identity*). Istilah ini menunjuk pada suatu situasi yang di dalamnya sebuah identitas memberikan sebuah basis tindakan yang lebih kukuh dan individu-individu secara konstan memahami diri mereka dalam kerangka identitas tersebut (Bradley, 1997: 26). Dalam fase ini, identitas Islam bukan hanya menjadi basis bagi pemikiran dan mobilisasi politik, melainkan menjadi satu-satunya basis bagi politik.

Pembentukan identitas Islam sebagai satu-satunya basis politik dikonstruksikan oleh sistem pemaknaan yang didasarkan pada penemuan bentuk baru ideologi Islam.[57] Konstruk ideologi Islam dalam periode historis ini dalam kenyataannya diproduksi dalam konteks-konteks sosio-historis dan formasi-formasi diskursif yang spesifik sebagai sebuah tanggapan atas kehadiran "pihak-pihak lain yang signifikan" (*significant others*) baik sebagai

sebuah mekanisme defensif atau afirmatif. Meskipun ideologi Pan-Islamisme Al-Afghani dan reformisme-modernisme Islamnya 'Abduh menjadi sumber inspirasi utama dalam perumusan ideologi Islam dalam konteks Indonesia, pengaruh dari para intelektual kiri dan relevansi doktrin-doktrin sosialis bagi rakyat terjajahlah yang menstimulus para intelektual Islam untuk mengombinasikan antara pandangan-pandangan doktrin Al-Quran yang progresif dengan ideal-ideal sosialis tertentu. Kombinasi ini dikenal sebagai "sosialisme Islam".[58] Ideologi baru ini dikobarkan oleh kelompok modernis Islam termasuk Tjokroaminoto, Agus Salim, Abdul Muis, dan Surjopranoto, dengan perumus utamanya adalah Agus Salim—karena kedalamannya dalam penguasaan literatur Islam dan sosialis Barat merupakan yang paling maju dalam tubuh SI.

Terinspirasi oleh identitas dan ideologi Islam baru yang terpolitisisasikan, para intelektual Islam di bawah pengaruh Agus Salim mulai menuduh para kader komunis dalam tubuh SI memiliki loyalitas ganda sehingga menimbulkan problem-problem dalam usaha mempertahankan *platform* dan identitas kolektif bersama. Pada gilirannya, tuduhan ini melahirkan ide pemberlakuan disiplin partai,[59] dan kebijakan untuk mengeluarkan orang-orang komunis dari organisasi tersebut. Kemarahan yang muncul akibat adanya ide dan kebijakan tersebut hanya bisa ditenangkan oleh usaha-usaha dari Tjokroaminoto sebagai seorang penengah (*solidarity makers*). Namun, ketika dia ditahan pada bulan Agustus 1921 atas tuduhan terlibat dalam Sarekat Islam *afdeling* B, Salim dan Muis berhasil mengambil alih kendali organisasi tersebut. Sebagai hasilnya, pada Kongres Nasional SI Keenam di Surabaya (6-11 Oktober 1921), usulan disiplin partai diterima oleh Kongres. Sebagai konsekuensinya, kader-kader komunis terpaksa harus keluar dari SI.

Tan Malaka, dalam kapasitasnya sebagai seorang pemimpin komunis sejak akhir 1921, telah berusaha untuk meredakan ketegangan-ketegangan antara para pemimpin komunis dan Islam sebelum dia kemudian ditangkap pada bulan Maret 1922. Dari tempat pengasingan dia juga terus melanjutkan perjuangan untuk merukunkan hubungan antara komunisme dan Islamisme melalui Kongres Komintern Keempat pada bulan November 1922. Pada kesempatan itu, dia dengan terang-terangan mengecam sikap permusuhan Komintern terhadap Pan-Islamisme, karena hal itu dipandangnya sebagai cerminan kekuatan borjuis yang tak bisa dipercaya. Dia juga menekankan "potensi revolusioner dalam Islam di daerah-daerah jajahan dan kebutuhan partai-partai komunis untuk bekerja sama dengan kelompok-kelompok radikal Islam" (Anderson, 1972: 272; Malaka, 1991: 92-93). Namun, hal ini tidak ditanggapi dengan baik oleh sejawat-sejawat komunisnya, dan konflik-konflik antara PKI dan SI pun terus berlanjut.

Pengenyahan kader komunis dari SI melahirkan terbentuknya dua tradisi politik intelektual di Indonesia: tradisi (Islam) reformis-modernis dan tradisi (sekuler) komunis. Basis kultural dari tradisi yang pertama ialah paham reformisme-modernisme Islam, sementara basis sosio-ekonominya ialah kaum borjuis kecil Muslim (utamanya di perkotaan). Basis kultural dari kaum komunis ialah percampuran antara nilai-nilai sekuler dan sinkretik abangan, sementara basis sosio-ekonominya ialah kelas buruh perkotaan dan kaum tani di pedesaan. Perbedaan-perbedaan ini tecermin dalam pandangan-pandangan mereka mengenai nasionalisme. Sementara basis nasionalisme dari tradisi reformis-modernis ialah ukhuwah Islamiyah, basis nasionalisme tradisi komunis ialah solidaritas kelas.

Setiap tradisi itu memberikan tumpuan ideologis bagi gene-

rasi-generasi inteligensia "Muslim" dan "komunis" pada masa depan. Sejak itu, kata "Muslim" dalam wacana politik Indonesia tak lagi merupakan sebuah "kode kultural" yang merujuk pada siapa saja yang menganut agama Islam, tetapi lebih merupakan sebuah "kode politik" yang merujuk pada pengikut politik Muslim (Islam politik).

Selama 1920-an, SI mulai berubah menjadi sebuah kelompok aksi politik bagi ide-ide reformis-modernis Islam. Pada Februari 1923, SI mengubah namanya menjadi Partai Sarekat Islam (PSI) dan kemudian menjadi Partai Sjarikat Islam India-Timur (PSII) pada tahun 1927 dan akhirnya diganti lagi menjadi Partai Sjarikat Islam Indonesia (PSII) pada tahun 1929 (Amelz, 1952b: 15).

Sementara itu, inteligensia revolusioner Marxis menjadi lebih terintegrasi ke dalam komunitas komunis internasional. Pada 1924, para anggota Perserikatan Komunis di India dengan dukungan kelompok pecahan dari SI (yang disebut SI-Merah)—yang kemudian menjadi "Sarekat Rakjat", mengubah diri menjadi Partai Komunis Indonesia (PKI) (Ricklefs, 1993: 174).

Sementara SI secara gradual berubah menjadi sebuah partai politik reformis-modernis, organisasi-organisasi reformis-modernis non-politik seperti Muhammadiyah dan Al-Irsyad mulai berkembang dari level lokal ke level nasional. Gelombang pasang semangat reformis-modernis ini menjadi momen yang menentukan bagi ulama konservatif-tradisionalis untuk mengekpresikan identitas kolektif mereka sendiri.

Kelahiran Tradisi Politik Intelektual Muslim Tradisionalis

Sampai awal 1920-an, meski pengaruh gerakan-gerakan reformis-modernis semakin kuat dalam ruang publik, relasi ulama tradisi-

onalis dengan ulama reformis-modernis di Jawa masih tetap baik. Hal ini terbukti, misalnya, dalam keragaman afiliasi keorganisasian dari Kiai Abdul Wahab Chasbullah yang merupakan pelopor dari gerakan (politiko-kultural) tradisionalis. Semasa belajar di Makkah, dia berinisiatif mendirikan cabang lokal SI di sana. Selanjutnya, seperti kita ketahui, dia bersama-sama dengan Mas Mansur (seorang ulama reformis-modernis, dan mantan mahasiswa Al-Azhar) mendirikan Nahdlatul Wathan pada tahun 1916.

Namun, pendalaman penetrasi penyebaran ajaran reformis-modernis pada 1920-an membawa ancaman nyata bagi ulama tradisionalis. Pada 1921, Mas Mansur meninggalkan Nahdlatul Wathan dan para sejawat ulama tradisionalnya untuk bergabung dengan Muhammadiyah. Sejak saat itu, konflik-konflik di antara dua arus Islam itu menjadi semakin tajam, yang diperparah dengan terjadinya perselisihan personal di antara mereka yang dahulunya pernah bersahabat karib. Perkembangan ini mendorong ulama konservatif seperti Chasbullah untuk semakin mengidentifikasikan dirinya dengan identitas Islam tradisional dan jaringan Islam tradisional.

Semakin dalamnya konflik yang berlangsung dalam komunitas Islam di tengah semakin meningkatnya tekanan dari kaum komunis dan kelompok-kelompok politik yang lain, menstimulus inteligensia Muslim SI untuk berusaha menyatukan kelompok-kelompok Islam. Untuk mencapai tujuan itu, Kongres Pertama Al-Islam yang diadakan di Cirebon (31 Oktober – 2 November 1922) dengan dua tujuan untuk mengurangi perselisihan di kalangan umat Islam mengenai perkara-perkara "*furu*" dan "*khilafiah*", dan menyerukan persatuan umat Islam di bawah kepemimpinan khilafah. Dalam kenyataannya, inteligensia SI yang terdidik secara Barat dan para tokoh terkemuka dari organisasi-

organisasi reformis-modernis di perkotaan mendominasi kepemimpinan Kongres dan menempatkan ulama tradisional pedesaan dalam posisi marginal. Situasi ini bahkan lebih terlihat ketika diadakan Kongres Kedua di Garut (Mei 1924) karena hanya elemen-elemen reformis-modernislah yang mengikuti Kongres (Van Niel, 1970: 209).

Kekecewaan ulama tradisionalis menjadi lebih kuat lagi menyusul peristiwa-peristiwa pasca-penghapusan kekhalifahan di Turki oleh Mustafa Kemal (Ataturk, 1881-1938) pada bulan Februari 1924. Terkejut karena adanya penghapusan itu, ulama Al-Azhar lalu berencana mengadakan "Kongres Islam se-Dunia" yang diorganisasi oleh Rashid Ridha yang pada mulanya akan diadakan pada bulan Mei 1925 (Landau, 1994: 236-238). Dalam rangka mempersiapkan keikutsertaan dalam kongres tersebut, diadakan "Kongres Al-Islam" di Surabaya (24-26 Desember 1924) untuk memilih para anggota delegasi Indonesia ke kongres Kairo. Nyatanya, mereka yang terpilih utamanya adalah para pemimpin dari kalangan reformis-modernis.[60]

Karena adanya krisis internal, kongres Kairo ditunda pelaksanaannya menjadi bulan Mei 1926, dan ketika kongres tersebut diadakan, tak ada delegasi "resmi" Indonesia (delegasi dari kongres Al-Islam) yang menghadirinya. Meski demikian, kekecewaan ulama tradisionalis terus meningkat, karena diperparah oleh peristiwa-peristiwa pasca-penaklukan Makkah oleh 'Abd Al-'Aziz ibn Sa'ud (1880-1953) pada bulan Oktober 1924. 'Abd Al-'Aziz hadir dengan mengusung ide-ide pembaruan Wahhabi yang puritan dan juga berambisi untuk menjadi seorang khalifah yang baru. Untuk menandingi rencana Kongres Kairo dan untuk menggagalkan ambisi Raja Mesir, Fu'ad (bertakhta tahun 1923-1926), Ibnu Sa'ud juga berencana mengadakan sebuah kongres internasional mengenai kekhalifahan Islam pada Juni-Juli 1926.

Masalah Indonesia untuk memilih antara Kongres Kairo dan Makkah, serta untuk menentukan respons yang tepat terhadap rezim Sa'ud yang baru, mendorong diadakannya Kongres Al-Islam keempat dan kelima, masing-masing di Yogyakarta (21-27 Agustus 1925) dan di Bandung (6 Februari 1926). Dalam kedua kongres tersebut, Muhammadiyah, yang sejak awal memang dekat dengan aliran reformisme-modernisme Islam Mesir ketimbang aliran Wahhabisme yang sangat puritan, lebih memilih mengikuti kongres Kairo. Sementara itu, Tjokroaminoto dari PSI dan ulama tradisionalis lebih memilih kongres Makkah. Di mata Tjokroaminoto, peran Raja Fu'ad di kongres Mesir merepresentasikan rencana Inggris untuk mengontrol segenap Dunia Islam. Sementara bagi ulama tradisionalis, posisi Hijaz jauh lebih penting ketimbang persoalan khalifah karena Hijaz merupakan pusat pengajaran Islam tradisional. Di mata mereka, mengikuti kongres Makkah penting untuk meminta jaminan dari rezim Wahhabi bahwa praktik-praktik Islam tradisional akan tetap dihormati. Ternyata, meskipun Kongres Al-Islam memutuskan untuk mengikuti kongres Makkah, tak satu pun ulama tradisionalis yang ditunjuk sebagai wakil Indonesia ke kongres tersebut[61] (Van Bruinessen, 1994: 29-33).

Semua peristiwa ini menunjukkan semakin dominannya inteligensia berpendidikan Barat dan kelompok-kelompok reformis-modernis dalam kepemimpinan gerakan-gerakan Islam kontemporer di Hindia. Berkembangnya hubungan yang kohesif antara inteligensia Muslim dan ulama reformis-modernis mengancam posisi ulama tradisional baik secara kultural maupun politik di Tanah Air. Saat yang sama, penaklukan Makkah oleh rezim Wahhabi mengancam posisi ulama tradisional di jantung pusat Islam. Karena ketiadaan wakil ulama tradisionalis dalam delegasi Al-Islam ke Kongres Makkah, Wahab Chasbullah

(seorang juru bicara ulama tradisionalis dalam Kongres Al-Islam) mendorong ulama tradisionalis untuk mengirimkan delegasinya sendiri. Para ulama tradisionalis lantas meresponsnya dengan membentuk Komite Hijaz pada tanggal 31 Desember 1926. Untuk memperkuat kredibilitas dari delegasi kalangan tradisionalis ini, komite ini kemudian diubah menjadi sebuah organisasi yang bernama Nahdlatul Ulama (NU).[62] Sejak saat itu, NU, dengan Hasjim Asj'ari (bapak pendiri Pesantren Tebuireng) sebagai pemimpin besarnya dan Chasbullah sebagai pengorganisasi utamanya, menjadi representasi *par excellence* dari aliran tradisionalisme Islam dengan basis dukungan utamanya di Jawa Timur dan Jawa Tengah.

Kelahiran NU merefleksikan eksistensi dari tradisi politik intelektual yang lain di Indonesia, yaitu tradisi (Islam) tradisional. Basis kultural dari tradisi politik ini ialah "tradisionalisme Islam",[63] sementara basis sosio-ekonominya ialah petani (pemilik tanah) di pedesaan. Selama dua dekade selanjutnya, kepemimpinan dari tradisi ini sangat bergantung pada ulama dan ulama-intelek tradisionalis karena memang inteligensia tradisionalis masih berada pada tahap persiapan pembentukan (*gestation stage*).

Sementara kepemimpinan dari tradisi politik reformis-modernis terutama berada di tangan inteligensia Muslim (intelek-ulama) dengan dukungan ulama-intelek reformis, kepemimpinan tradisi tradisionalis terutama berada di tangan ulama. Jadi, konflik-konflik di antara kedua tradisi tersebut bukan saja mencerminkan pertarungan ideologi, melainkan juga pertarungan prestise sosial antara *clerisy* Islam yang lama dan yang baru. Berkali-kali dilakukan usaha-usaha untuk menjembatani jurang di antara kedua tradisi ini, terutama di tengah-tengah adanya tekanan ideologi dari luar. Namun, perpecahan itu masih terus saja berlangsung.

Kelahiran Tradisi-Tradisi Politik Intelektual "Nasionalis" dan "Sosialis"

Di tengah-tengah ketegangan yang semakin memanas di ruang publik, pemberontakan-pemberontakan prematur dari kaum komunis berlangsung di Jawa Barat (November 1926) dan di Pantai Barat Sumatra (Januari 1927). Tindakan pemerintah kolonial untuk mengatasi kedua pemberontakan tersebut membawa mimpi buruk bukan hanya bagi PKI, melainkan juga bagi seluruh gerakan nasionalis lainnya. PKI dilarang berdiri dan ribuan pemimpin serta pendukungnya dipenjara atau diasingkan ke daerah-daerah sekitar Sungai Digul yang penuh nyamuk malaria di Irian. Peristiwa ini merupakan awalan bagi pengerangkengan pemimpin-pemimpin nasionalis Indonesia secara lebih luas.

Menghadapi kenyataan bahwa negara kolonial menjadi semakin represif, inteligensia radikal tiba pada kesimpulan bahwa rakyat Indonesia tak bisa lagi mengharapkan bantuan yang bermakna dari pihak penjajah untuk bisa merdeka. Karena itu, semua kerja sama dengan pemerintah kolonial harus dihentikan. Di mata para anggota PI, "Kerja sama hanya mungkin terjadi di antara dua kelompok yang memiliki hak-hak dan kewajiban-kewajiban yang sama, dan keduanya memiliki kepentingan yang sama". Jika tidak, kerja sama hanya akan berarti "yang lebih kuat menunggangi yang lebih lemah dan memanfaatkannya sebagai alat bagi kepentingannya sendiri" (Ingleson, 1979: 9). Maka dengan mengikuti jejak PKI, yang sejak awal memang menolak terlibat dalam *Volksraad*, pada akhir 1924, PSI mulai mengubah posisi politiknya dengan melakukan politik "*hidjrah*" yang berarti bergeser dari politik kooperatif menjadi politik non-kooperatif. Sikap ini diikuti oleh gerakan-gerakan dan partai-partai politik nasionalis lainnya.

Pengasingan banyak pemimpin dan pendukung pemberontakan-pemberontakan PKI yang disusul oleh penyingkiran partai tersebut dari ranah politik, mendorong para intelektual nasionalis muda untuk mengambil alih kepemimpinan politik dengan mengimplementasikan konsepsi mereka mengenai sebuah partai serikat nasionalis yang baru. Hatta dan rekan-rekannya di PI mengusulkan dibentuknya Sarekat Rakjat Nasional Indonesia (SRNI). Namun, setelah mengumumkan rencana pembentukan SRNI pada awal 1927, PI kehilangan inisiatif untuk mengimplementasikannya karena segera diambil alih oleh sekelompok nasionalis di Algemene Studieclub (ASC) Bandung. Para pemimpin ASC, terutama Sukarno, berargumen bahwa mereka memiliki pemahaman yang lebih baik tentang situasi Indonesia ketimbang pengurus PI di negeri Belanda. Dengan mengabaikan program yang diajukan oleh PI, kelompok Bandung mengambil inisiatifnya sendiri. Pada tanggal 4 Juli 1927, mereka meluncurkan kepada publik sebuah perhimpunan nasionalis baru yang bernama Perserikatan Nasional Indonesia (PNI) dengan majalahnya, *Persatoean Indonesia*. Setahun kemudian, perhimpunan tersebut berubah menjadi partai nasionalis yang pertama yang dipimpin oleh para intelektual berpendidikan tinggi, yaitu Partai Nasional Indonesia (PNI) dan Sukarno ditunjuk menjadi ketuanya (Ingleson, 1979: 29-33).

Munculnya PNI menandai pembentukan tradisi politik intelektual yang lain di Indonesia, yaitu tradisi “nasionalis” sekuler. Dalam kenyataan, terdapat ketidaksepahaman yang krusial antara ideal-ideal PI mengenai partai baru dan haluan politik aktual yang diambil oleh PNI. Dalam pandangan Hatta, meski memang ada kebutuhan untuk membentuk sebuah partai baru yang bersifat radikal, tugas pertama partai itu adalah pendidikan, dan karena itu, partai tersebut hanya bisa secara perlahan

mempersiapkan anggota-anggotanya untuk mencapai kemerdekaan. Namun, dalam pandangan Sukarno, rencana Hatta itu terlalu moderat dan usulan mengenai peran partai sebagai partai pendidikan secara taktis tidak tepat karena tak akan bisa segera menghadirkan kemerdekaan Indonesia. Berbeda dengan ideal Hatta, PNI lebih suka menjadi partai massa yang radikal. Namun, di luar kontroversi mengenai karakter partai baru itu, situasi tersebut tampaknya membuktikan bahwa bahkan pada fase historis ini, hubungan antar-para aktivis mahasiswa tidak selalu harmonis. Terdapat persaingan terselubung di antara para mahasiswa dari jaringan-jaringan yang berbeda sebagai akibat dari perbedaan latar kultural dan kecenderungan-kecenderungan politik masing-masing.

Kesempatan Hatta untuk mengimplementasikan partai idealnya datang setelah penangkapan Sukarno dan tiga rekannya, yang kemudian diikuti dengan pengadilan dan pemenjaraan keempat orang tersebut pada bulan Desember 1929. Setelah Sukarno dipenjarakan, Sartono yang mengambil alih kepemimpinan PNI memutuskan untuk membubarkan PNI dan membentuk sebuah organisasi yang baru pada bulan April 1931 bernama Partij Indonesia (Partindo). Partindo tetap mempertahankan majalah PNI, *Persatoean Indonesia*, dan menerbitkan sebuah koran partai yang baru, *Fikiran Ra'jat*. Namun, tidak semua bekas pendukung PNI bergabung dengan Partindo. Di banyak tempat, mereka yang tidak setuju dengan tindakan Sartono mendirikan organisasi-organisasi tandingan dalam bentuk *study club-study club* dan menyebut diri mereka sebagai "Golongan Merdeka". Hampir bersamaan dengan itu, PI terpecah ketika kaum komunis yang berorientasi Moskow mengambil alih kendali atas organisasi tersebut, yang menyebabkan pengenyahan Hatta dan sejawatnya yang lebih muda, Sutan Sjahrir (lahir

tahun 1909), yang tiba di negeri Belanda pada 1929. Lewat kemunculan gerakan-gerakan "Golongan Merdeka" itulah, Hatta dan Sjahrir menemukan cara untuk mengimplementasikan ideal-ideal politik mereka.

Tokoh-tokoh pemimpin dari gerakan "Golongan Merdeka", seperti Sujadi dan Johan Sjahruzah, maupun Hatta dan Sjahrir sama-sama menekankan pada pentingnya menerbitkan sebuah majalah dan melakukan pendidikan politik bagi massa. Akhir tahun 1931, "Golongan-Golongan Merdeka" dari beberapa kota bertemu dan melaksanakan saran Hatta dan Sjahrir untuk mendirikan sebuah gerakan politik baru yang memiliki majalahnya sendiri. Mengenai nama perhimpunan itu, mereka tak memilih istilah "partai" atau "perserikatan", tetapi "pendidikan", yaitu Pendidikan Nasional Indonesia (PNI).[64] Nama majalahnya ialah *Daulat Ra'jat* (berdiri tahun 1931), yang diikuti setahun kemudian dengan koran *Kedaoelatan Ra'jat* (Mrázek, 1994: 78-87). Setelah Sjahrir dan Hatta kembali dari negeri Belanda masing-masing pada tahun 1931 dan 1932, mereka memimpin Pendidikan Nasional Indonesia yang lebih terkenal dengan sebutan PNI Baru.

Pembebasan Sukarno dari penjara Sukamiskin ternyata tidak berhasil menyatukan gerakan-gerakan nasionalis (sekuler). Dia lalu memutuskan untuk mempertautkan dirinya dengan Partindo dan dengan begitu semakin melestarikan perpecahan antara partai tersebut dengan PNI Baru. Kedua kelompok itu memang sama-sama menganut cara pandang yang nasionalistik-sekuler, tetapi mereka memiliki konstituen yang berbeda. Para pengikut dari kedua kelompok itu berbeda dalam tingkat keterbukaannya terhadap nilai-nilai liberal-sekuler dan pemikiran sosialis (Barat). Rekrutmen utama dari Partindo adalah para pengikut kaum muda yang berorientasi adat, terutama yang berasal dari Jawa

Tengah dan Jawa Timur, yang bekerja di birokrasi pemerintahan, tetapi dengan tetap menghormati nilai-nilai kepriayian tradisional. Secara kontras, PNI Baru cenderung bersikap kritis terhadap setiap "spirit intelektual aristokratik".[65] Konstituen utama dari PNI Baru ialah kaum muda sekuler yang bekerja pada birokrasi pemerintah dan sektor ekonomi Barat, terutama mereka yang berpendidikan tinggi yang sangat terbuka terhadap nilai-nilai liberal-sekuler (Barat).[66] Dibandingkan dengan para anggota Partindo secara umum, para anggota PNI Baru juga lebih kuat dalam apresiasinya terhadap pemikiran Marxis-sosialis.

Sejak saat itu, inteligensia nasionalis sekuler terpecah menjadi dua kubu: yaitu kubu tradisi politik nasionalis tradisionalis (yang secara umum disebut oleh orang Indonesia sebagai kaum "nasionalis") dan tradisi politik nasionalis modernis (yang umum disebut orang Indonesia sebagai kaum "sosialis"). Basis kultural dari kaum "nasionalis" ialah campuran antara nilai-nilai sekuler, adat lokal, dan sinkretisme, sementara basis sosio-ekonominya yang utama ialah kombinasi antara pegawai pemerintah dan pemilik tanah. Basis kultural dari kaum "sosialis" ialah nilai-nilai sekuler Barat, dan basis sosio-ekonominya yang utama ialah kombinasi antara pegawai pemerintah dan sektor ekonomi Barat.

Kelahiran Tradisi-Tradisi Politik Intelektual Kristen

Perkembangan-perkembangan yang terjadi di ruang publik ini pada gilirannya mendorong masyarakat Kristen (Katolik dan Protestan) Indonesia mengembangkan kelompok-kelompok aksi politiknya sendiri. Pada 1923, orang-orang Katolik di Jawa berhasil mendirikan perhimpunan politiknya sendiri, yang

bernama Parkempalan Politik Djawi (PPKD) dengan diketuai oleh F.S. Harjadi dan kemudian digantikan oleh I.J. Kasimo.[67] Menanggapi semakin meningkatnya ketegangan-ketegangan politik, PPKD kemudian mentransformasikan dirinya pada Juli 1938 dari sebuah gerakan sosio-kultural menjadi sebuah gerakan politik di bawah nama Persatuan Politik Katolik Indonesia (PPKI). Pada bulan Desember, didirikan Partai Kaum Masehi Indonesia (PKMI) di Jakarta sebagai usaha untuk mendirikan sebuah partai politik Protestan Indonesia.[68] Partai ini menuntut diberikannya otonomi kepada Indonesia dan menyuarakan perlunya pemerintah otonom yang didasarkan pada prinsip-prinsip Kristen. Namun, karena adanya rivalitas-rivalitas internal, partai ini hanya bertahan sebentar. Sebuah upaya yang lebih serius dilakukan pada tahun 1939, ketika didirikan Federasi Perkumpulan Kristen Indonesia di Yogyakarta,[69] yang merupakan rancangan bagi berdirinya sebuah partai politik Kristen (Pringgodigdo, 1964: 126-128).[70]

Dengan keanggotaanya yang relatif kecil, makna penting dari partai-partai politik Kristen (Katolik dan Protestan), dalam pandangan Ricklefs, bersumber dari "kelimpahan representasi kaum Kristen di level-level pemerintahan sipil dan militer tingkat atas karena kualifikasi-kualifikasi pendidikan mereka yang memang lebih unggul" (Ricklefs, 1993: 240). Munculnya kelompok-kelompok aksi politik Kristen merepresentasikan terbentuknya tradisi politik intelektual yang lain, yaitu tradisi Kristen (Protestan maupun Katolik). Basis kultural dari tradisi ini ialah nilai-nilai Kristen, sementara basis sosio-ekonominya ialah birokrasi pemerintahan dan sektor ekonomi Barat. Dalam wacana tentang nasionalisme dan negara Indonesia pada masa depan, pemikiran dari tradisi Kristen ini cenderung sejalan dengan pemikiran/tradisi nasionalis "sekuler".

Fragmentasi dalam Tradisi-Tradisi Politik Intelektual

Upaya konsolidasi lebih jauh dari partai-partai dan tradisi-tradisi politik ini terhambat oleh semakin meningkatnya respresi aparatur negara kolonial selama masa depresi ekonomi dunia pada 1930-an. Karena kepedulian pemerintah kolonial Belanda untuk lebih menekankan "ketertiban dan keamanan" umum, tak ada ruang bagi aktivitas politik yang efektif bagi partai-partai politik yang mengambil sikap non-kooperatif. Pilihan yang tersedia bagi partai-partai politik ialah antara mengambil sikap politik kooperatif (dengan risiko terjadinya konflik-konflik internal antara anggota-anggota yang realis dan idealis) atau menjadi gerakan bawah tanah (dengan risiko kehilangan kontak dengan massa yang lebih luas).

Di tengah-tengah situasi demikian, fragmentasi dalam tradisi-tradisi politik tertentu mulai muncul. Pada bulan Mei 1930, elemen-elemen radikal dari SI cabang Sumatra Barat dan kelompok-kelompok Sumatra Thawalib mengubah Sumatra Thawalib menjadi sebuah perhimpunan politik, yaitu Persatuan Muslimin Indonesia (PMI). Pada 1932, perhimpunan ini menjadi sebuah partai politik dan namanya disingkat menjadi Permi (Noer, 1973: 50). Di antara tokohnya yang terkemuka ialah para mantan aktivis Djama'ah Al-Chairijah di Kairo, yaitu Iljas Ja'kub dan Muchtar Lutfi. Karena kecewa dengan ide-de Pan-Islam yang lekas pudar setelah kegagalan Kongres Islam se-Dunia di Kairo dan Makkah, Ja'kub dan Lutfi kembali ke Tanah Air masing-masing pada tahun 1929 dan 1931. Saat kembali ke Tanah Air, mereka memimpin partai yang baru berdiri ini dan menjadikan partai ini menarik bagi banyakan pemuda Minangkabau. Dengan slogan "Islam dan Kebangsaan", Permi kemudian

membangun jaringan dengan Partindo (Ricklefs, 1993: 190) dan mengambil jarak dari pemikiran ideologis PSI. Namun, setelah Belanda menangkap Lutfi dan Ja'kub, partai ini dengan segera lenyap dari ruang publik, meski terus aktif dalam bidang pendidikan dan kultural (Roff, 1970a: 87). Sekitar saat yang sama, akibat adanya perselisihan-perselisihan internal dalam tubuh PSII di antara para penganjur sikap kooperasi dengan mereka yang memilih non-kooperasi, partai ini mengalami fragmentasi internal yang parah.

Pada 1935, Indonesische Studieclub-nya Sutomo, yang telah mengubah namanya menjadi Persatuan Bangsa Indonesia (PBI) pada 1917 bergabung dengan BU membentuk Partai Indonesia Raja (Parindra). Partai ini cenderung dekat dengan Partindo dalam posisi ideologisnya, tetapi demi kepentingannya untuk bisa tetap hidup, partai itu masih menunjukkan sikap yang bersahabat dengan pihak pemerintah (Van der Veur, 1984: 26). Sementara itu, setelah penangkapan dan pengasingan para pemimpin nasionalis terkemuka seperti Sukarno, Hatta, dan Sjahrir pada 1933, Partindo dibubarkan pada bulan November 1936. Setahun kemudian, beberapa mantan aktivis yang dipimpin oleh anggota-anggota inteligensia yang radikal, seperti Mohammad Yamin dan Amir Sjarifuddin (seorang Kristen Batak), mendirikan Gerakan Rakjat Indonesia (Gerindo). Meski memiliki tujuan-tujuan yang sama dengan Partindo, Gerindo menjalin kerja sama dengan pihak Belanda untuk melawan ancaman fasisme, terutama fasisme Jepang (Ricklefs, 1993: 192; Pringgodigdo, 1964: 108).[71]

Singkat kata, menjelang kedatangan pendudukan Jepang, telah muncul enam tradisi politik "intelektual" utama di Indonesia: yaitu tradisi reformis-modernis (Islam), tradisi tradisionalis (Islam), tradisi komunis (sekuler), tradisi "nasionalis" (sekuler),

tradisi sosialis (sekuler), dan tradisi Kristen (sekuler). Satu lagi tradisi politik akan muncul setelah masa kekuasaan sementara Jepang, yaitu tradisi militer (sekuler). Setiap tradisi memiliki basis kultural dan sosio-ekonominya sendiri serta memiliki orientasi politiknya sendiri seperti yang digambarkan dalam Tabel 3. Fitur dari setiap tradisi dalam diagram tersebut hanya merupakan sebuah tipe ideal dan berlaku valid hanya selama awal-awal pembentukan tradisi-tradisi politik intelektual (1920-an-1940-an). Dengan berlalunya waktu, basis kultural dan sosio-ekonomi dan orientasi politik dari setiap tradisi bisa berubah.

Pembentukan dan Transmisi Tradisi Politik "Intelektual" Islam

Sampai 1950-an, kalangan tradisionalis tidak menghasilkan "*intellectueelen*" (inteligensia) secara signifikan—dalam arti sepenuhnya dari istilah tersebut sebagaimana dijelaskan di atas. Keberadaan madrasah dalam komunitas ini memang merupakan suatu langkah penting dalam melahirkan ulama-intelek tradisionalis, seperti Wachid Hasjim, Mohammad Iljas, dan Fathurrahman Kafrawi, yang menjadi perintis (*forerunners*) bagi kelahiran generasi inteligensia tradisionalis pada masa depan. Meski begitu, partisipasi para pelajar tradisionalis dalam sistem sekolah modern pada kurun waktu ini masih merupakan fenomena yang tak lazim. Jadi, inteligensia NU sebelum 1950-an sebagian besar merupakan "orang luar" yang direkrut untuk bergabung dan membantu mengelola organisasi ini (Van Bruinessen, 1994: 39).

Maka, gerakan-gerakan "intelektual" Muslim sebelum tahun 1950-an pada dasarnya berjejak pada konstituen reformis-modernis. Alasannya ialah karena begitu inteligensia Muslim

Tabel 3: Tradisi-Tradisi Politik Intelektual, Basis Kultural dan Ekonomi serta Orientasi-Orientasi Politiknya

Tradisi	Basis Kultural	Basis Sosio-Ekonomi	Orientasi Politik
Muslim Modernis	Reformisme modernisme Islam	Kaum Borjuis Kecil (Ekonomi Pribumi)	Modernisme-Islam
Muslim Tradisionalis	Tradisionalisme Islam	Pertanian/ Pemilik Tanah	Tradisionalisme-Islam
Sosialis	Nilai-Nilai Sekuler Barat	Birokrasi dan Pemilik Tanah	Modernisme-Sekuler
Kristen	Nilai-Nilai Kristen	Birokrasi dan Sektor Ekonomi Barat	Modernisme-Sekuler
Komunis	Nilai-Nilai Sekuler + Sinkretisme	Kelas Buruh dan Petani Kecil	Modernisme-Sekuler
Militer*	Nilai-Nilai Nasionalistik Sekuler	Birokrasi dan Sektor Ekonomi Negara	Modernisme-Sekuler

* Tradisi politik militer mulai muncul pada paruh kedua tahun 1940-an.

telah menancapkan bendera ideologi politik Islam, ideologi tersebut harus ditancapkan di atas tanah yang telah dipersiapkan dengan baik untuk menerima sebuah ideologi baru. Karena ideologi politik dalam rumusannya yang sistematik merupakan sebuah fenomena modern, “ideologi politik Islam” hanya bisa diserap secara efektif jika ditanamkan dalam sebuah komunitas yang telah terekspos terhadap modernitas. Dalam hal ini, seperti yang telah diargumenkan oleh Shepard (1987: 308), “posisi-

posisi (pemikiran) tradisionalis tak bisa dikatakan mengandung ideologi dalam artian yang ketat". Karena posisi tradisionalis sebelum tahun 1950-an masih belum merupakan tanah yang subur untuk menanam benih ideologi politik Islam, maka memang masuk akal jika inteligensia Muslim memfokuskan perhatian mereka pada kalangan reformis-modernis. Ketika SI menjadi sebuah kelompok aksi reformis-modernis, maka formasi tradisi politik modernis pun dimulai.

Formasi ini tumbuh melewati perdebatan-perdebatan intelektual publik. Dari tahun 1920-an sampai tahun 1940-an, terdapat serangkaian debat publik di pers dan rapat-rapat umum antara para intelektual organik Muslim dengan inteligensia sekuler, terutama menyangkut persoalan ideologi politik dan dasar dari nasionalisme dan kemerdekaan Indonesia. Melalui polemik-polemik dalam ruang publik ini, tumbuhlah konsepsi mengenai ideologi Islam. Pudarnya pengaruh politik dari generasi pertama inteligensia Muslim tidak dengan sendirinya mengakhiri tradisi intelektual Muslim dan ideologinya. Tradisi dan ideologi ini ditransmisikan dan direformulasikan oleh generasi-generasi inteligensia Muslim berikutnya. Transmisi ini dimungkinkan oleh adanya jaringan intelektual antar-generasi, sementara reformulasi dibutuhkan karena setiap generasi harus berhadapan dengan isu-isu kritis dan tantangan-tantangan sosio-historis yang berbeda-beda.

Terbentuknya Identitas Kolektif dan Ideologi Muslim

Identitas dan ideologi politik Muslim bukanlah sesuatu yang telah jadi begitu saja, melainkan berkembang dari hasil perbenturan-perbenturan dan wacana-wacana. Pada awalnya,

perbenturan wacana antara para intelektual Muslim dari generasi pertama dan para kader komunis (seperti Semaun dan Darsono) dalam tubuh SI menghasilkan sebuah proklamasi Islam sebagai prinsip organisasi SI. Karena Tjokroaminoto (sampai tahun 1921) lebih mengarahkan usaha-usahanya untuk mempertahankan persatuan partai ketimbang untuk menjunjung tinggi prinsip-prinsip partai, Agus Salim-lah yang memulai bertindak dalam jalur penegakan prinsip partai ini. Meskipun ide Islam sebagai basis partai telah dirumuskan oleh Tjokroaminoto pada tahun 1917, Agus Salim mengeksplisitkan hal itu secara lebih jelas dan tegas sehingga menjadi satu-satunya basis dan identitas dari SI pada tahun 1921. Dalam tulisannya di majalah *Neratja* pada tanggal 18 Oktober 1921, Salim secara terbuka menyatakan:

> Tak perlu mencari "isme-isme" lain untuk menyembuhkan penyakit organisasi. Obatnya ada dalam prinsip partai itu sendiri, prinsip yang berlaku lama dan abadi, yang tak akan bisa dihapuskan oleh manusia meski seluruh dunia memusuhinya. Prinsip ini adalah Islam.

Upaya untuk memobilisasi dukungan bagi perjuangan Islam dalam lingkungan publik yang penuh perselisihan menuntut penciptaan suatu kerangka solidaritas kolektif dan ideologi yang baru. Pada tingkatan internasional, hal ini melahirkan upaya-upaya untuk mempertautkan SI dengan gerakan "Pan Islam". SI dan organisasi-organisasi Islam yang terkait dengannya kemudian menjadi terlibat dalam persoalan-persoalan Islam internasional, paling tidak sampai dihapusnya kekhalifahan pada tahun 1924 dan kegagalan kongres internasional untuk menghadapi problem tersebut. Dalam ranah media, kecenderungan Pan-Islam ini tecermin dengan terbitnya koran *Doenia Islam* di Jakarta (1922-

1923), dengan dieditori oleh Agus Salim. Di dalam negeri, karena adanya serangan ideologis yang terutama datang dari para penganjur sosialisme-Marxis, formulasi prinsip-prinsip dan ideologi Islam pada periode awal ini cenderung memberi tekanan pada dimensi sosialistik dari Islam. Sejak saat itu, inteligensia Muslim modernis SI mulai mempromosikan "sosialisme Islam".

Setelah dikeluarkannya kader-kader komunis dari SI, Tjokroaminoto bergabung dengan Salim untuk menyuarakan ideologi "sosialisme Islam". Pada awal 1922, kursus-kursus khusus mengenai sosialisme Islam diberikan kepada para anggota muda SI di Yogyakarta, di mana Tjokroaminoto mengajar doktrin sosialisme, Surjopranoto mengajar sosiologi secara umum, dan Fakhruddin (dari Muhammadiyah) mengajar teologi Islam tentang sosialisme. Di antara mereka yang antusias mengikuti kursus-kursus ini ialah Hadji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), anak dari Hadji Rasul dari Sumatra Barat yang kelak menjadi salah seorang ulama-intelek paling terkemuka Indonesia (Hamka, 1952: 34-40). Sekitar waktu yang bersamaan, artikel-artikel seperti "Apakah Sosialisme Itu?" atau "Sosialisme berdasar Islam", yang ditulis oleh Tjokroaminoto dan Agus Salim, sering muncul dalam koran-koran yang berafiliasi dengan SI. Lebih dari itu, pada Kongres Al-Islam pertama di Cirebon (31 Oktober-2 November 1922), sosialisme Islam menjadi salah satu isu utama yang dibahas oleh kongres (Amelz, 1952a: 137-138). Semua ini memberikan kontribusi terhadap diterbitkannya buku Tjokroaminoto yang berpengaruh, *Islam dan Sosialisme*, pada bulan November 1924. Representasi simbolik dari ideologi ini ialah berdirinya sebuah majalah Islam, *Bandera Islam* (1924-1827),[72] yang menjadi corong utama sosialisme Islam.

Meski sepakat dengan sebagian besar doktrin Marxis, Tjokroaminoto dalam buku dan artikel-artikelnya mengkritik

teori materialisme historisnya Marxis karena tidak memberikan tempat bagi Tuhan dan karena penuhanannya terhadap materi. Dia menyimpulkan: "Sosialisme kita bukanlah sosialisme semacam itu, melainkan sosialisme Islam yang berusaha mencapai keselamatan umat manusia di dunia dan akhirat" (Tjokroaminoto, 1925; 1952: 141). Meskipun mereka mengklaim tentang keunggulan prinsip-prinsip sosial Islam, Tjokroaminoto dan para sejawat modernisnya—sebagai orang-orang berpendidikan modern yang terbuka terhadap pemikiran politik Barat kontemporer—juga percaya bahwa demokrasi dan prinsip-prinsip demokrasi haruslah menjadi dasar bagi perjuangan Islam. "Jika kita, kaum Muslim, benar-benar memahami dan secara sungguh-sungguh melaksanakan ajaran-ajaran Islam," katanya, "kita pastilah akan menjadi para demokrat dan sosialis sejati" (Tjokroaminoto, 1952: 155). Juga dikatakan bahwa dalam Tafsir Program-Asas Partai Syarikat Islam Indonesia (yang dirumuskan pada tahun 1931): "Dalam negara Indonesia merdeka, yang menjadi tujuan perjuangan PSII, pemerintahannya haruslah berwatak demokratis sebagaimana yang ditegaskan dalam Al-Quran (QS Al-Syûrâ [42]: 38)." Agak ironis bahwa dalam usaha-usaha untuk menemukan dasar referensi Islam bagi argumen-argumen mereka, karena kebanyakan intelektual berpendidikan Barat ini miskin dalam penguasaan bahasa Arab dan teologi Islam, literatur pendukung yang mereka kutip utamanya berasal dari karya-karya terjemahan (atau tafsir) dalam bahasa Belanda dan Inggris (Amelz, 1952b: 9).

Proses pembentukan identitas kolektif dan ideologi intelektual Muslim ini juga menemukan momen penempaannya karena ketegangan yang makin memanas antara inteligensia Muslim modernis dan para pemimpin nasionalis sekuler, seperti Tjipto Mangunkusumo, Sutomo, dan Sukarno. Sampai akhir 1920-an,

hubungan antara inteligensia Muslim SI dan para pemimpin nasionalis masih berjalan baik. Sukarno, misalnya, pada mulanya dianggap sebagai darah dagingnya SI.[73] Anggapan ini bukan hanya karena hubungan dekat Sukarno dengan Tjokroaminoto sebagai bapak asuh, mentor politik, dan mertua (selama beberapa tahun pada awal tahun 1920-an), melainkan juga karena Sukarno aktif terlibat dalam aktivitas-aktivitas SI. Sukarno-lah, bersama dengan Agus Salim dan Tjokroaminoto, yang menjadi editor majalah *Bandera Islam*. Bahkan, setelah mendirikan partai politiknya sendiri (PNI) pada tahun 1927, Sukarno masih terus mengikuti rapat-rapat nasional SI. Pada rapat SI (sekarang PSII) di Pekalongan pada tahun 1927, Sukarno mengusulkan ide untuk menyatukan semua organisasi dan pemimpin politik menjadi sebuah federasi partai-partai politik, yang didukung oleh Tjokroaminoto dan Agus Salim. Ide ini terwujud pada tanggal 17 Desember 1927 dengan berdirinya Permufakatan Perhimpunan-Perhimpunan Politik Kebangsaan Indonesia (PPPKI) yang beranggotakan PSII, PNI, ASC, BU, Pasundan, Sarikat Sumatra, dan ISC.

Meski begitu, federasi ini pada kenyataannya tak luput dari konflik kepentingan, dan konflik inilah yang melahirkan rangkaian perdebatan antara inteligensia Muslim dan para pemimpin nasionalis sekuler. Persaingan antara para pemimpin Muslim dan nasionalis untuk memenangkan kepemimpinan gerakan-gerakan politik pada umumnya dan federasi tersebut pada khususnya telah menciptakan konflik-konflik internal yang tak terjembatani. Pada bulan Maret 1928, Tjipto Mangunkusumo mengirimkan sebuah surat kepada Sukarno yang mengingatkannya akan bahaya dari (pengaruh) Pan-Islamisme dan kemungkinan-kemungkinan upaya Tjokroaminoto dan Agus Salim untuk mengendalikan PPPKI. Tjipto menuduh upaya-upaya tersebut

sebagai "permainan pengkhianatan" oleh Tjokroaminoto dan PSII (Ingleson, 1979: 131).[74]

Ketidaksediaan inteligensia nasionalis sekuler untuk dipimpin oleh inteligensia Muslim ini berbarengan dengan berkembangnya rasa iri di kalangan para pemimpin SI terhadap peningkatan popularitas para pemimpin nasionalis yang baru di ruang publik. Sebab utama dari rasa ini bersumber dari kian meningkatnya perpecahan internal dan merosotnya perkembangan partai PSII.[75] Kelumpuhan internal ini dibarengi dengan semakin kuatnya pengaruh para pemimpin nasionalis yang baru sehingga membuat para pemimpin SI sensitif terhadap apa-apa yang dianggapnya sebagai ancaman dari luar. Maka, mereka pun tak bisa menerima aturan federasi yang menetapkan adanya kesetaraan perwakilan di antara partai-partai politik ("satu partai-satu suara")—tanpa memedulikan besarnya konstituen partai. Mereka menganggap aturan ini sebagai melemahkan posisi PSII sebagai partai politik terbesar dan satu-satunya wakil Muslim dalam federasi tersebut (Noer, 1980: 272).

Konflik kepentingan internal dalam PPPKI ini diperburuk dengan adanya perdebatan publik. Pada mulanya, suatu rangkaian perdebatan yang tajam terjadi antara para pemimpin SI, terutama Salim, dengan Sutomo. Perdebatan-perdebatan ini berawal dari wawancara Sutomo dengan *Indische Courant* (18 Desember 1926) yang dalam wawancara tersebut, dia meminta pemerintah untuk memberikan lebih banyak posisi di pemerintahan kepada kaum terpelajar Indonesia. Strategi ini ditentang oleh beberapa pemimpin SI yang khawatir bahwa hal itu akan menciptakan kesan bahwa motif utama dari gerakan politik Indonesia ialah untuk mendapatkan posisi di pemerintahan. Hal ini memicu perdebatan terbuka antara Sutomo dan para pemimpin SI (Wondosudirdjo, Sangadji, dan Salim) pada bulan Januari 1927.

Perdebatan-perdebatan ini melahirkan konflik yang sengit karena Sutomo menuduh PSI-lah yang telah memicu perselisihan di kalangan beragam elemen dari gerakan nasionalis dan berargumen bahwa Salim merupakan orang asing (non-Jawa) yang suka menciptakan perselisihan di mana pun ada persatuan. Menjawab tuduhan itu, pada bulan Januari 1927, PSI memerintahkan anggota-anggotanya untuk menarik diri dari *study club*-nya Sutomo. Ini pada gilirannya memicu reaksi balik dari Sutomo dan para penganjur nasionalisme sekuler.[76] Sutomo dalam tulisannya, yang diterbitkan oleh Balai Pustaka pada tahun 1928, mengkritik para pemimpin PSI bahwa mereka lebih terikat kuat dengan Islam ketimbang dengan nasionalisme, dengan mengabaikan fakta bahwa bahkan Turki sentimen Pan Islamisme itu telah digantikan oleh nasionalisme.

Di tengah-tengah semakin meningkatnya konflik antara para pemimpin Islam dan nasionalis, Sukarno melakukan sebuah upaya untuk memulihkan persatuan nasional. Namun, dalam seruannya ke arah persatuan nasional, Sukarno malah menggunakan simbol-simbol kebesaran pra-Islam Nusantara, seperti tokoh kuat Gadjah Mada dari Kerajaan Majapahit abad ke-15, sebagai simbol persatuan bagi seluruh Indonesia. Dia juga menyerukan kepada rakyat Indonesia untuk mengorbankan kehidupannya demi bangsa. Secara tak terduga, seruannya ini justru memberi amunisi kepada para pemimpin PSII untuk mengkritik konsepsi nasionalisme yang dianut kaum nasionalis sekuler. Perdebatan-perdebatan di antara Salim dan Sukarno tentang definisi nasionalisme lantas berlangsung di *Fadjar Asia*. Salim mengkritik pidato-pidato Sukarno dengan mengingatkan bahwa penekanan yang berlebih-lebihan terhadap nasionalisme akan bisa membahayakan baik rakyat Hindia maupun rakyat negara-negara lain. Dia menyebut konsepsi Sukarno mengenai

nasionalisme sebagai sebentuk pemberhalaan. "Cinta tanah air kita," katanya, "mesti menunjukkan cita-cita yang lebih tinggi daripada segala benda dan rupa dunia; cinta tanah air harus dalam pengabdian kepada Allah" (*Fadjar Asia*, 26 Juli 1926). Sukarno menyangkal kritik tersebut dengan mengatakan bahwa nasionalisme yang dia perjuangkan tidak identik dengan yang dikembangkan di masyarakat Barat. "Ia bukanlah *jingo nationalisme* atau *chauvinisme*, dan bukanlah suatu *copy* atau tiruan dari pada nasionalisme Barat .... Nasionalisme kita adalah nasionalisme, yang di dalam kelebaran dan keluasannya mengasih tempat cinta pada lain-lain bangsa, sebagai lebar dan luasnya udara, yang mengasih tempat pada segenap sesuatu yang perlu untuk hidupnya segala hal yang hidup" (*Fadjar Asia,* 18 & 20 Agustus 1928).

Polemik-polemik terus berlanjut tanpa ada kompromi karena setiap argumen memiliki basis politiknya masing-masing. Salim kemudian menyimpulkan bahwa meski terdapat kesamaan antara PSI dan PNI dalam tujuan mereka untuk mencapai Indonesia merdeka, mereka saling berbeda satu sama lain dalam prinsip-prinsip dasarnya. Meski demikian, dikatakannya, PSI menghormati pandangan dan sikap politik Sukarno, tetapi pada saat yang bersamaan, PSI akan memilih jalan politiknya sendiri (Noer, 1980: 277). Para intelektual PSII sampai pada kesimpulan bahwa pada masa depan, usaha-usaha untuk menjalin kerja sama dengan organisasi-organisasi Islam lainnya, bahkan meski dalam beberapa hal mereka bertentangan dengan PSII, jauh lebih disukai ketimbang harus bekerja bersama dengan kaum nasionalis sekuler anti-Islam (Ingleson, 1979: 131).

Semua perbenturan diskursif yang memanas dalam ruang publik ini mendorong para pengikut dari setiap posisi untuk terlibat dalam perdebatan tersebut. Dipicu oleh definisi negatif kaum nasionalis sekuler, Ahmad Hassan dari Persis, seorang

yang sebelumnya lebih melibatkan dirinya dalam upaya pengajaran agama ketimbang dalam urusan-urusan politik, mulai memihak kepada para pemimpin PSII dalam menentang ideologi dari nasionalisme sekuler. Pada tahun 1929, dia mendirikan sebuah majalah bulanan, *Pembela Islam* (1929-1935), dengan misi untuk membela Islam dari serangan gencar ideologi sekuler. Pada edisi keenam majalah itu, misalnya (Maret 1930), dia mengaitkan semangat nasionalisme dengan "*ashabiyah*" (paham kesukuan) yang dilarang dalam Islam. Majalah ini dengan segera menjadi benteng pertahanan ideologi Muslim, tempat ketika para intelektual Muslim bisa meluncurkan pemikiran-pemikiran ideologisnya sebagai ideologi-tandingan. Peran majalah itu sebagai pembela Islam kian menonjol setelah munculnya pernyataan kontroversial Sutomo dalam rapat umum pada bulan Mei 1930 dan munculnya seri artikel (Juni-Juli 1930) dalam majalah *Soeara Oemoem*-nya Sutomo (Juni-Juli 1930) yang ditulis oleh Homo Sum (nama samaran).[77] Terpicu oleh persepsi negatif tentang "Islam" yang dikemukakan oleh para penentangnya, majalah *Pembela Islam* memuat banyak artikel yang menyerukan solidaritas Islam.[78]

Ironisnya, ketika perdebatan-perdebatan publik pada tahun 1930-an menjadi kian sengit dan inteligensia Muslim semakin terobsesi dengan perannya yang mereka proklamasikan sebagai pembela Islam, PSII sendiri mencapai titik nadirnya. Pada saat ketika partai-partai baru bentukan para inteligensia berpendidikan tinggi mulai berkembang, PSII malah terpecah-belah ke dalam berbagai faksi. Persaingan kepemimpinan antara Tjokroaminoto (pemimpin generasi yang lebih tua) dan Sukiman Wirosandjojo (pemimpin generasi baru), ditambah dengan munculnya kritik terhadap mismanajemen dalam keuangan organisasi oleh Tjokroaminoto menyebabkan dikeluarkannya Sukiman dan

Surjopranoto dari keanggotaan partai pada tahun 1933. Beberapa cabang partai memprotes keputusan itu dengan cara mendirikan sebuah panitia khusus yang bernama Persatuan Islam Indonesia. Panitia ini bergabung dengan kelompok pecahan PSII lainnya dari cabang Yogyakarta, yaitu PSII Merdeka, mendirikan Partai Islam Indoenesia (PII) pada akhir tahun 1933. Partai ini menjadi partai Islam pertama yang dipimpin oleh seorang lulusan universitas Barat, yaitu Sukiman. Namun, partai ini tidak aktif sampai kemudian dihidupkan kembali dengan nama yang sama pada tahun 1938 dengan dukungan kuat dari para pemimpin Muhammadiyah (Noer, 1980: 175; Alamsjah, 1952: 68-69). Sementara itu, Agus Salim yang berpandangan bahwa politik hijrah dengan sikap non-kooperasi tidak lagi realistis di bawah rezim *rust en orde* yang represif, pada bulan November 1934 mendirikan sebuah faksi kooperatif yang bernama Barisan Penjadar PSII. Pada tahun 1937, PSII mengeluarkan setiap anggotanya yang mendukung Barisan Penjadar.

Merosotnya PSII dan semakin meningkatnya perselisihan internal di antara para aktivis Muslim membuktikan bahwa suatu aksi bersama sangat dibutuhkan untuk membangun rasa persatuan. Atas inisiatif para pemimpin NU, Muhammadiyah, dan PSII suatu Kongres Al-Islam kembali digelar di Surabaya pada tanggal 18-21 September 1937. Kongres tersebut menghasilkan berdirinya Madjlis Islam A'laa Indonesia (MIAI), yang merupakan sebuah federasi yang terus eksis sampai dua tahun pertama pendudukan Jepang.

Lumpuhnya PSII sendiri ternyata tidak mematikan cita-citanya. Kendaraan untuk melakukan transmisi memori kolektif dan ideologi Islam dari generasi pertama ke generasi kedua inteligensia Muslim telah tersedia, terutama dalam bentuk perhimpunan-perhimpunan pelajar Muslim.

Transmisi Tradisi Politik Intelektual Muslim

Katalis paling penting bagi transmisi tradisi-tradisi politik "intelektual" Muslim dari generasi pertama ke generasi kedua inteligensia Muslim ialah Jong Islamieten Bond (JIB) yang didirikan pada bulan Januari 1925 di Jakarta.

Perhimpunan itu lahir sebagai ungkapan kekecewaan terhadap Jong Java, dan merefleksikan betapa sengitnya persaingan dalam ruang publik dan marginalnya inteligensia Islam. Diceritakan bahwa seorang misionaris Kristen, Hendrik Kraemer (1888-1965), memberikan seri kuliah mengenai agama Kristen (serta teosofi dan Katolik) kepada para anggota Jong Java dan berhasil menempatkan dirinya menjadi seorang penasihat bagi perhimpunan pelajar tersebut (Steenbrink, 1993: 111). Sementara itu, para pelajar Muslim yang lebih ortodoks yang menjadi anggota perhimpunan tersebut percaya bahwa Islam bisa menjadi titik temu (*common denominator*) bagi perhimpunan-perhimpunan pemuda yang terpecah-belah dan bahwa para anggota Jong Java sebagai calon pemimpin bangsa, apa pun keyakinan agamanya, harus paham tentang Islam—agama yang dianut oleh mayoritas rakyat Indonesia—karena perannya yang sangat penting sebagai pandangan dunia yang utama.

Sebagai respons terhadap kuliah-kuliah tentang agama Kristen di Jong Java, para pelajar Muslim yang lebih ortodoks juga meminta agar diadakan pula kuliah-kuliah mengenai agama Islam. Di antara para pendukung usulan tersebut ialah Raden Samsuridjal, yang merupakan ketua keenam dari Jong Java. Dia kemudian mengajukan usulan itu ke pertemuan tahunan ketujuh perhimpunan itu yang diadakan di Yogyakarta menjelang akhir tahun 1924. Ternyata, usulan itu tidak didukung oleh suara mayoritas,[79] yang memaksanya dan para pendukungnya untuk mencari jalan

sendiri. Agus Salim yang mengikuti rapat itu dan telah lama menyadari akan pentingnya membentuk kader-kader inteligensia Islam, menyarankan agar mereka mendirikan sebuah organisasi pelajar yang baru, yang kemudian bernama Jong Islamieten Bond, JIB (Noer, 1978: 242: 243).

Karena pengalaman traumatisnya, proyek historis JIB diorientasikan untuk "mengislamkan kaum terpelajar". Kepedulian utama organisasi ini ialah bagaimana menjadikan orang-orang Indonesia yang berpendidikan Barat menjadi lebih dekat dengan umat Islam atau paling tidak membujuk mereka untuk tidak sepenuhnya menjadi anggota fanatik dari organisasi-organisasi sekuler. Tujuan dari perhimpunan ini seperti yang dinyatakan dalam statutanya ialah:

> Mengkaji dan memajukan amal Islam; mengembangkan dan memajukan sikap simpati terhadap Islam dan penganutnya, serta memberikan toleransi positif terhadap mereka yang punya pikiran yang berbeda; mengembangkan dan memajukan kontak-kontak di antara *intellectueelen* dan dengan rakyat lewat Islam; dan memajukan perkembangan jasmaniah dan ruhaniah dari para anggotanya lewat pelatihan-diri dan aktivitas sendiri.[80]

Jadi, cara pandang terhadap Islam sekarang (dalam JIB) berbeda dengan apa yang sebelumnya dibayangkan di Jong Java. Sementara ide untuk memberikan pengajaran Islam dalam konteks Jong Java didasarkan pada alasan-alasan pragmatis (yaitu, demi persatuan dan kepemimpinan nasional), ide yang sama sekarang diletakkan dalam idealisasi pembentukan sebuah identitas kolektif tertentu dan sebagai sebuah ideologi tersendiri. Solidaritas Islam sekarang dianggap sebagai satu-satunya solusi bagi problem-problem sosial. Seperti yang dinyatakan oleh

statutanya: “Tak ada orang yang bisa sepenuh hati bekerja demi memajukan kesejahteraan sosial secara umum tanpa menghormati dan bersimpati terhadap agamanya mayoritas masyarakat.”[81] Selain itu, setelah kongres pertamanya di Yogyakarta pada akhir tahun 1925, perhimpunan itu mengharuskan para anggotanya untuk mempelajari dan mengkaji ajaran-ajaran Islam. Islam sekarang dianggap lebih dari sekadar bahasa solidaritas sosial. Islam sekarang dianggap menjadi landasan kerja bagi aksi sosio-politik. Dengan pengalamannya menyaksikan perbenturan wacana antara para intelektual Muslim dan sekuler dari generasi yang lebih tua, para pelajar ini menemukan suatu model bagi perumusan ideologi mereka.

Namun, perlu diingat bahwa gagasan tentang solidaritas Islam bagi para anggota JIB tidak bertentangan dengan ide mengenai solidaritas nasional dan tidak mengurangi keterikatan mereka pada tujuan pembentukan sebuah blok (historis) nasional. “Dalam menjadi seorang Muslim,” kata Mohammad Roem (salah seorang aktivis pemimpinnya), “seseorang harus mencintai tanah airnya karena hal ini merupakan bagian hakiki dari keyakinan Islam” (Roem, 1989: 131). Pandangan ini tecermin dari nama yang dipilih bagi organisasi kepanduan JIB yang didirikan pada tahun 1926, yaitu National Indonesische Padvinderij (Gerakan Pandu Nasional Indonesia), yang merupakan organisasi pertama yang pernah ada yang menggunakan kata-kata “nasional Indonesia”. Pandangan itu juga tecermin dalam keterlibatannya yang aktif dalam Kongres Pemuda Indonesia yang kedua (Oktober 1928). Jadi, solidaritas Islam dalam konteks ini disuarakan sebagai sebuah cara untuk mendukung ide mengenai identitas kolektif di tengah-tengah persaingan ideo-politik di antara beragam aliran intelektual.

Penekanan JIB akan pentingnya solidaritas kolektif Islam

diperkuat oleh argumen-argumen untuk membela Islam dari kesalahpahaman-kesalahpahaman pihak luar. Edisi-edisi awal majalah JIB, yaitu *Het Licht* (Cahaya), dipenuhi dengan keluhan-keluhan mengenai kesalahan penggambaran mengenai Islam di sekolah-sekolah, dalam buku-buku teks, dalam perpustakaan-perpustakaan Barat serta dalam pandangan kaum *Ethici* dan misionaris yang berhasil memerosotkan gambaran luhur tentang Islam. Agus Salim, dalam artikelnya pada edisi pertama majalah tersebut yang diterbitkan pada bulan Maret 1925, menegaskan bahwa dunia Barat harus berterima kasih kepada Islam karena sumbangsihnya yang besar terhadap peradaban Barat. Sayangnya, katanya, banyak sarjana Barat dan misionaris Kristen yang secara tak kenal lelah memproduksi citra negatif atas Islam. "Sayangnya, umat Islam hari ini, karena kurangnya intelektualisme dan kurangnya pemahaman akan Islam, cenderung menerima begitu saja definisi negatif atas Islam tersebut."

Untuk menarik kaum terpelajar kepada Islam dalam konteks historis saat itu, dibutuhkan modernisasi dalam hal mengekspresikan Islam. Tolok-ukur utama dari modernitas di kalangan pelajar pada masa itu ialah penggunaan bahasa Belanda dan penerapan pendekatan-pendekatan modern serta rasionalisme dalam pengajaran. Jadi, majalah JIB diberi nama dalam bahasa Belanda, yaitu *Het Licht* (Cahaya),[82] dan kebanyakan artikelnya ditulis dengan menggunakan bahasa Belanda. Dalam lima tahun pertamanya, banyak artikel majalah itu yang menyuarakan kesesuaian antara Islam dengan sains dan rasionalisme modern, yang melukiskan kejayaan Islam Abad Pertengahan, relevansi Islam terhadap problem-problem sosial modern, dan pentingnya pengajaran agama kepada generasi muda, dengan mengutip pandangan-pandangan para sarjana Barat untuk mendukung argumen-argumen mereka. Dalam pandangan Mohammad Roem,

semua ini membantu menyelamatkan para pelajar Muslim dari penjara kompleks rendah diri yang bisa membahayakan rasa bangga menjadi seorang Muslim (Roem, 1989: 132).

Agar pengajaran Islam menarik buat para pelajar dari sekolah-sekolah sekuler, banyak mentor Islam JIB yang berasal dari ulama-intelek reformis dan intelek-ulama modernis. Kontras dengan metode pengajaran tradisional yang cenderung bersifat dogmatik dengan memberi sedikit ruang untuk bisa bertanya, metode pengajaran intelek-ulama dan ulama-intelek itu lebih terbuka terhadap diskusi dan lebih bisa mengaitkan tema-tema Islam dengan kenyataan-kenyataan kontemporer. Semua ini, diiringi dengan kenyataan bahwa JIB terutama dibentuk di kota-kota besar,[83] menjadikan organisasi ini lebih dekat dengan tradisi intelektual reformis-modernis ketimbang dengan tradisi intelektual tradisional. Selain Agus Salim, Tjokroaminoto (dari PSI), Ahmad Hassan (dari Persis), Achmad Dachlan, dan H. Fakhruddin merupakan beberapa di antara para mentor Islam terkemuka di organisasi ini.

Secara umum, para anggota JIB merupakan para pelajar atau mantan pelajar dari sekolah-sekolah menengah, meskipun para lulusan dari sekolah dasar bisa bergabung dengan organisasi ini, dan di antara anggota organisasi tersebut, terutama pada tahun 1930-an, terdapat beberapa mahasiswa. Kenyataan bahwa tak ada perhimpunan mahasiswa Islam di Hindia sampai tahun 1920-an mengindikasikan keterbelakangan komunitas inteligensia Muslim jika dibandingkan dengan sejawat sekuler, Cina dan Kristennya.[84] Di samping itu, JIB hanya bisa menarik sejumlah kecil pelajar sekolah menengah. Dari sekitar 5.692 orang Indonesia yang berpendidikan menengah Barat pada tahun 1927 (Kahin, 1970: 31), dinyatakan bahwa total anggota JIB adalah 1.700, dan tidak semuanya berasal dari sekolah-sekolah menengah

(Alfian, 1989: 124).

Di antara para anggota senior JIB pada tahun 1920-an yang akan menjadi para pemimpin gerakan-gerakan politik Muslim pada masa depan ialah Samsuridjal (ketua pertama, 1925-1926, seorang lulusan *Rechtsshool*), Wiwoho Purbohadidjojo (ketua kedua, 1926-1930, serang luluan HBS), Kasman Singodimedjo (ketua ketiga, 1930-1935, seorang pelajar bagian persiapan STOVIA), Mohammad Roem (seorang pelajar bagian persiapan STOVIA), Mohammad Natsir, Jusuf Wibisono, Prawoto Mangkusasmito (ketiganya pelajar AMS).

Patut dicatat bahwa kadar keberislaman dari para anggota JIB, bahkan di kalangan para tokoh terkemukanya, sama sekali tidak homogen.[85] Namun, betapapun heterogennya, pengalaman bersama mereka tergabung dalam jaringan inteligensia Muslim membuat para anggota JIB memiliki rasa afinitas dan keterikatan terhadap tradisi politik Islam.

Sejak 1927, kepedulian JIB terhadap penguatan pengetahuan dan amalan Islam di kalangan anggota-anggotanya mendorong didirikannya Kern Lichaam (Badan Inti). Badan ini merupakan semacam kelompok pemikir (*brain-trust*) yang terdiri dari mereka yang memiliki pemahaman yang baik tentang Islam. Secara internal, lembaga ini diarahkan untuk mempromosikan dan memperbaiki pengajaran agama dalam perhimpunan. Secara eksternal, lembaga itu berfungsi sebagai rantai penghubung antara JIB dan organisasi-organisasi Islam lainnya. Para anggota dari lembaga ini secara khas adalah mereka yang memiliki afiliasi keorganisasian yang lebih dari satu. Tokoh terpentingnya ialah Muhammad Natsir, yang juga merupakan seorang bintang yang sedang menanjak (*a rising star*) dari Persis. Dengan memiliki latar belakang pendidikan madrasah (Sekolah Diniyah di Solok,

Sumatra Barat) yang dikombinasikan dengan HIS pada tingkat dasar, Natsir sedari dini telah terekspos terhadap ideologi reformis-modernis. Pertemuannya dengan pendiri Persis, A. Hassan, saat dia belajar di AMS Bandung mempertautkannya kembali dengan jaringan intelektual reformis dan menyurutkan cita-citanya untuk mengambil gelar dari perguruan tinggi hukum. Mirip dengan Natsir, Kasman Singodimedjo pada masa kanak-kanaknya telah terekspos terhadap gerakan dakwah kaum reformis dan kemudian memiliki hubungan yang kuat dengan Djami'at Chair dan Muhammadiyah selama dia belajar di Jakarta. Lewat kader seperti inilah, JIB memiliki hubungan dengan jaring-jaring gerakan sosio-politik Islam yang lebih luas dan menjadi terintegrasi ke dalam formasi ideologis Islam di ruang publik. Karena alasan itulah, JIB akan menjadi saluran penting bagi transmisi ideologi Islam dari generasi tua ke generasi baru inteligensia Islam.

Pada awal-awal tahun 1930-an, beberapa aktivis pimpinan JIB telah menjadi mahasiswa. Menyadari bahwa JIB tak lagi merupakan tempat yang cocok bagi perkembangan intelektual dari mahasiswa, Jusuf Wibisono dan Mohamad Roem (keduanya sekarang mahasiswa RHS) mengusulkan pendirian sebuah perhimpunan Islam bagi mahasiswa sebagai kelanjutan dari JIB di lingkungan perguruan tinggi. Usulan ini diwujudkan pada bulan Desember 1934 dengan didirikannya Studenten Islam Studieclub (SIS) di Jakarta.

Lahirnya klub Islam ini sebenarnya terlambat jika dibandingkan dengan para aktivis mahasiswa sekuler, karena yang terakhir ini telah berhasil mentransformasikan klub-klub mahasiswanya pada 1920-an menjadi partai-partai politik. Karena keterlambatan inilah, para inisiator SIS termotivasi untuk melanjutkan proyek historis JIB, yaitu mengislamisasi kaum terpelajar. Kata-kata

Jusuf Wibisono pada saat sambutan pembukaan SIS menggambarkan suasana kebatinan di sekitar pendiriannya:

> *Intellectueelen* dari masyarakat kita kebanyakan tidak memiliki pemahaman yang baik mengenai Islam .... Kendatipun fakta bahwa mereka tidak memiliki pemahaman tentang Islam dan meskipun mereka mungkin menyadari arti penting Islam bagi kebanyakan orang, mereka tak tertarik untuk mempelajari Islam .... Mereka sering kali mengasosiasikan Islam dengan gambaran negatif dari pengikut-pengikutnya .... Sayangnya, literatur mengenai Islam yang tersedia buat kaum terpelajar ini kebanyakan ditulis oleh para sarjana non-Muslim yang tak bebas dari niat-niat buruk.

Setelah menggambarkan kekurangan inteligensia dalam hal pemahamannya tentang Islam, Wibisono sampai pada kesimpulan: "Tujuan kita ialah untuk merangsang minat terhadap studi-studi Islam di kalangan *intellectueelen* pada khususnya dan masyarakat Islam pada umumnya" (Wibisono, 1980: 394-395). Tujuan ini sekali lagi ditegaskan oleh kata-kata A. Karim (mantan ketua SIS, 1937-1938) dalam pidatonya pada tanggal 8 Oktober 1938: "Hasrat terbesar kita ialah untuk mengislamkan *intelletueelen*, terutama mereka yang semakin asing dengan agama mereka sendiri" (Karim, 1990: 89).

Untuk menarik minat mahasiswa pada ide-ide Islam, SIS mengadopsi sebuah pendekatan ilmiah untuk mengartikulasikan Islam. Untuk tujuan itu, pada bulan Maret 1935, SIS mendirikan majalahnya sendiri, *Organ van de Studenten Islam Studieclub*, yang setelah edisi kelimanya berubah nama menjadi *Moslimse Reveil* (Kebangkitan Muslim). Kebanyakan artikelnya ditulis dalam bahasa Belanda dan, yang lebih penting lagi, sebuah analisis saintifik diterapkan untuk menafsirkan Islam. Sebuah

artikel seperti "Dante en Islam" dimuat dalam majalah ini. Untuk memberikan sebuah interpretasi rasional terhadap kitab suci, majalah ini sering kali menggunakan tafsir Al-Quran dari Ahmadiyah yang terkenal karena penalarannya yang rasional dan saintifik.

Dalam kenyataan aktual, mahasiswa-mahasiswa yang memiliki latar dan komitmen Islam yang kuat jumlahnya terbatas. Untuk menghadapi problem ini, SIS melonggarkan syarat keanggotaannya agar dapat mengakomodasi konstituen yang lebih luas. Dalam Pasal 5 dari statutanya, disebutkan bahwa "semua mahasiswa, apa pun kebangsaan dan ideologinya, bisa diterima menjadi anggota perhimpunan ini". Dalam kenyataan, jumlah anggota klub ini tetap terbatas. Dari sekitar 1.246 mahasiswa pada tahun 1940 (Thomas, 1973: 12), jumlah mahasiswa yang ikut serta dalam beragam aktivitas SIS, berdasarkan estimasi Prawoto Mangkusasmito, tak lebih dari 100 orang (Saidi, 1990: 39). Selain itu, untuk mendorong keikutsertaan dari para mahasiswa Muslim nominal (abangan) dalam perhimpunan ini, kepemimpinan awal SIS diberikan kepada mereka yang tak memiliki latar belakang dalam aktivitas Islam.[86]

Jadi, mayoritas anggota SIS cenderung tak memiliki komitmen yang kuat terhadap ideologi politik Islam. Meski demikian, apa pun level komitmen mereka terhadap ideologi politik Islam, keterlibatan mereka dalam jaringan intelektual Islam membuat mereka memiliki ikatan dengan umat Islam. Dengan usaha rintisannya untuk membentuk sebuah gugus inteligensia yang ramah Islam di kalangan mahasiswa, pendirian SIS merupakan titik yang menentukan bagi perkembangan inteligensia Muslim di universitas pada masa depan.

Pembentukan JIB dan SIS menghadirkan sebuah tema sentral

dalam perkembangan gerakan-gerakan intelektual Muslim sepanjang abad ke-20, yaitu Islamisasi inteligensia. Selama masa pendudukan Jepang pada tahun 1942, kedua organisasi tersebut lenyap dari ruang publik. Namun, ideologi dan jaringan mereka masih bertahan dalam ingatan para mantan anggotanya dan dipertahankan lewat upacara-upacara peringatan dan kontak-kontak informal antar-mantan aktivisnya ataupun ditransformasikan ke dalam bentuk-bentuk aksi kolektif yang baru.

Di luar negeri, organisasi yang serupa dengan JIB dan SIS, yang terutama ialah Djami'ah Al-Chairiah (Persatuan Kemerdekaan Indonesia) di Kairo. Kontribusi paling penting dari organisasi Kairo ini bagi perkembangan intelektual dan politik dari umat Muslim Indonesia ialah fungsinya sebagai sebuah katalis dalam menghubungkan pemikiran agama dan politik dari para intelektual Muslim Indonesia dengan pemikiran yang berkembang di pusat-pusat belajar dan gerakan-gerakan Islam di Timur Tengah. Para lulusan Al-Azhar memainkan sebuah peran yang menentukan dalam menerjemahkan dan menginterpretasikan literatur Arab ke dalam bahasa Indonesia. Dengan begitu, mereka turut memberikan sumbangan kepada tersedianya argumen-argumen Islam yang dipakai dalam perbenturan wacana di ruang publik dan kepada perumusan ideologi Islam dalam responsnya terhadap perdebatan-perdebatan yang sedang berlangsung mengenai nasionalisme dan dasar negara Indonesia merdeka (Boland, 1971: 161-164, 212).

Kepemimpinan Generasi Kedua Inteligensia Muslim

(Mantan) para pemimpin JIB, SIS, dan Djama'ah Al-Chairiah kemudian menjadi para intelektual terkemuka dari generasi

kedua inteligensia Muslim dan "ulama-intelek". Para pemimpin generasi kedua ini mulai memainkan peran yang signifikan dalam kepemimpinan politik dan intelektual umat Islam pada tahun 1930-an. Salah seorang intelektual yang paling berpengaruh dari generasi kedua ini ialah Muhammad Natsir. Identifikasinya dengan ideologi reformis-modernis merupakan konsekuensi dari keterlibatannya yang mendalam dalam jaringan intelektual reformis-modernis (Persis dan JIB). Erudisinya baik dalam pengetahuan sekuler maupun pengetahuan agama menjadikannya sebagai seorang intelektual organik dari umat Muslim yang mulai diakui sejak dia menjadi ko-editor majalah *Pembela Islam* (bersama dengan A. Hassan) pada tahun 1929.

Ketika Natsir mulai menjadi ko-editor majalah tersebut, ruang publik didominasi oleh wacana-wacana tentang nasionalisme. Dia mulai ambil bagian dalam polemik tentang Islam dan nasionalisme pada tahun 1931. Artikelnya yang berjudul "Indonesische Nationalisme" dalam majalah *Pembela Islam* No. 36 (Oktober 1931) memperkenalkan istilah "Kebangsaan Muslim" sebagai sebuah alternatif bagi nasionalisme sekuler dan menggarisbawahi usaha-usaha rintisan dari para intelektual Muslim dalam gerakan-gerakan kebangkitan nasional, serta menekankan keutamaan prinsip-prinsip dan solidaritas Islam di atas identitas-identitas yang bersifat sekuler-teritorial.[87] Selain itu, komitmennya untuk membela cita-cita Islam diartikulasikan lewat pendirian sebuah lembaga pendidikan Islam, yaitu Pendidikan Islam, di mana dia menjadi direkturnya dari tahun 1932 sampai 1942. Sekitar waktu yang sama, dia menjadi seorang redaktur dari majalah Islam di Medan, *Pandji Islam* (terbit tahun 1934-1941), yang merupakan sebuah majalah yang mencerminkan sebuah pendekatan Barat terhadap studi Islam. Dia juga menerjemahkan beberapa buku agama berbahasa Arab ke dalam

bahasa Belanda serta menulis buku-buku saku dalam bahasa Belanda untuk mengomunikasikan Islam ke kaum terpelajar dan juga untuk mempromosikan Islam sebagai dasar negara Indonesia merdeka.[88]

Keterlibatan Natsir dalam aktivitas politik dimulai pada tahun 1940 ketika dia menjadi ketua PII (Partai Islam Indonesia) cabang Bandung. Saat itu juga merupakan sebuah momen yang menentukan bagi penasbihannya sebagai seorang ideolog terkemuka dari generasi kedua inteligensia Muslim. Dia meraih reputasinya sebagai seorang juru bicara utama bagi Islam reformis-modernis karena korespondensinya dengan Sukarno (yang dipenjara oleh Belanda di Bengkulu) yang tersebar luas pada bulan April-Juni 1940 (Kahin, 1993: 161). Korespondensi ini meluas menjadi perdebatan-perdebatan mengenai negara Islam versus negara sekuler yang diterbitkan di majalah *Pandji Islam* dari bulan Mei 1940 sampai Juli 1941. Dalam polemik ini, Sukarno menyoroti pengalaman Turki yang memisahkan urusan agama dari negara sebagai sebuah solusi yang masuk akal untuk menghadapi tantangan dunia modern. Secara kontras, Natsir menolak bahwa Kesultanan Ottoman, yang secara umum dianggap sebagai pusat percontohan politik Islam, sebagai benar-benar Islam karena penyimpangan-penyimpangannya terhadap ajaran-ajaran Islam. Dalam kasus Kesultanan Ottoman, menurutnya, Islam tak pernah bersatu dengan negara. Agar politik sungguh-sungguh bersifat islami, menurutnya, "Politik itu harus menerapkan segenap prinsip-prinsip Islam, entah dalam perilaku individu maupun dalam kehidupan sosial" (Pandji Islam, No. 28, 15 Juli 1940). Natsir menolak ide bahwa politik sekuler Barat merupakan satu-satunya model yang harus diikuti. Dia berargumen bahwa menurut Islam, "Negara bukanlah tujuan, melainkan hanyalah alat untuk mewujudkan ajaran-ajaran Islam."

Dengan gaya argumen yang jauh lebih kukuh dibandingkan yang dilakukan oleh generasi Salim, argumen-argumen Natsir menjadi tonggak baru bagi formulasi ideologi Islam pada masa depan. Tantangan politik utama dari generasi Salim ialah adanya tekanan dari komunisme-Marxisme. Karena itu, rumusan ideologi Islam oleh generasi Salim dipresentasikan di bawah rubrik "sosialisme Islam". Sementara tantangan politik utama yang dihadapi generasi Natsir ialah tekanan dari nasionalisme sekuler, sehingga rumusan ideologi Islam oleh generasi Natsir dihadirkan di bawah rubrik "Nasionalisme Islami dan Negara Islam".

Munculnya Natsir sebagai penganjur baru ideologi Islam diikuti oleh meningkatnya peran-peran intelektual dan politik dari mantan aktivis JIB dan SIS, seperti Mohammad Roem, Wiwoho Purbohadijojo, dan Kasman Singodimedjo,[89], dan juga mantan aktivis dari Djami'ah Al-Chairiyah. Selain Iljas Ja'kub dan Muchtar Lutfi yang peran pentingnya dalam kepemimpinan Permi telah dibahas, patut juga disebutkan beberapa figur yang lain. Mahmud Junus, dalam kepulangannya kembali ke Tanah Air pada tahun 1930, diangkat menjadi kepala sekolah Normal School yang didirikan oleh PGAI di Padang pada tahun 1931. Dia sendiri mengelola Sekolah Islam Jamiat di Sungajang, dan kemudian pada awal tahun 1940-an, bekerja sama dengan Muchtar Jahja, mendirikan sebuah universitas Islam. Pada periode yang sama, Fathurrahman Kafrawi dan Abdul Kahar Muzakkir, setelah kembali ke Jawa, masing-masing menjadi para pemimpin terkemuka NU dan Muhammadiyah. Dengan demikian, pada waktu pendudukan Jepang, para intelektual Muslim dari generasi kedua inteligensia Muslim ini telah menjadi para pemimpin baru umat Islam.

Permainan Kuasa: Konsolidasi dan Kontestasi

Memasuki awal tahun 1940-an, para intelektual dari generasi pertama inteligensia, seperti Agus Salim, telah dianggap sebagai "*the grand old men*" dan pengaruh politik mereka mulai surut. Pada saat yang bersamaan, generasi kedua inteligensia telah dianggap sebagai "*kaoem dewasa*". Para intelektual dari generasi ini, yang kebanyakan berpendidikan perguruan tinggi, telah berhasil mendirikan partai-partai baru yang berdiri sendiri dan mengambil jarak dari partai-partai lama yang didirikan oleh generasi pertama. Khalayak politik utama dari partai-partai baru ini, selain dari rekan-rekan inteligensia dari generasi yang sama, ialah para pemuda pelajar yang pada umumnya lahir pada akhir tahun 1910-an hingga 1920-an. Karena terekspos ke dalam ruang publik dari generasi kedua inteligensia, para aktivis pemuda pelajar itu ditumbuhkan dalam wacana dominan tentang nasionalisme dan kemerdekaan Indonesia. Pada saat pendudukan Jepang (1942-1945) dan revolusi kemerdekaan (1945-1949), para pemuda-pelajar ini menemukan "bahasa" dan pengalaman bersama yang mengondisikan terbentuknya generasi ketiga inteligensia Indonesia.

Pendudukan Jepang yang dimulai pada bulan Januari 1942 merupakan momen penempaan bagi penguatan nasionalisme Indonesia. Kemenangan mudah Jepang atas Belanda menciptakan kesan yang luar biasa bagi orang-orang Indonesia. Belanda telah kehilangan prestisenya di mata banyak orang Indonesia dan terdapat keyakinan bahwa jika memiliki kekuatan yang sama, mereka pun bisa berbuat seperti Jepang. Jepang sendiri datang ke negeri Indonesia dengan mencitrakan diri sebagai saudara tua Asia, dan pada awalnya, Jepang membangkitkan perasaan umum bahwa mereka datang sebagai pembebas. Karena itulah,

kedatangan mereka disambut secara antusias. Kesan demikian diperkuat ketika Jepang dengan segera membolehkan pengibaran bendera merah putih dan dinyanyikannya lagu Indonesia Raya, yang sebelumnya dilarang oleh Belanda. Pihak Jepang juga menaikkan status bahasa Indonesia untuk menggantikan bahasa Belanda dalam semua fungsinya (Kahin, 1952: 101-102).

Pihak Jepang dengan segera memenjarakan semua orang Belanda serta banyak orang Indo maupun orang-orang Indonesia yang beragama Kristen yang dianggap bersimpati pro-Belanda. Sementara untuk mengisi posisi-posisi administratif dan teknisi level menengah dan atas yang ditinggalkan olah orang-orang Belanda dan Indo, pihak Jepang sangat bergantung pada inteligensia fungsional Indonesia. Dengan tiba-tiba, hampir semua personel Indonesia diberikan promosi dengan dinaikkan pangkatnya setidaknya satu bahkan dua atau tiga tingkat dalam hierarki di tempat mereka bekerja. Sebagai hasilnya, elite fungsional Indonesia mengalami kenaikan yang tinggi dalam status sosio-ekonominya (Kahin, 1952: 102-103).[90]

"*Umwertung aller Werte*" (penjungkirbalikan tatanan) yang mengejutkan dari peristiwa-peristiwa pada tahun 1942 ini merupakan awalan bagi sebuah perubahan besar dalam sejarah Indonesia modern. Karena itu, terdapat banyak alasan untuk menganggap tahun 1942-lah dan bukannya tahun 1945 yang menjadi titik awal Revolusi Kemerdekaan Indonesia. Seperti yang diargumentasikan oleh A. Teeuw (1986: 106): "... peristiwa-peristiwa tahun 1945 merupakan sebuah konsekuensi logis dan juga tak terelakkan dari peristiwa-peristiwa pada tahun-tahun sebelumnya; baik secara politik maupun secara spiritual, terdapat kesinambungan ketimbang keterputusan dalam peristiwa-peristiwa pada tahun 1945 ini."

Dari Perhimpunan-Perhimpunan Bentukan Jepang Menuju Nasionalisme Kerakyatan

Bagi inteligensia politik, peralihan kekuasaan dari penjajah yang lama ke penjajah yang baru bisa dilukiskan dengan sebuah peribahasa: "Lepas dari mulut buaya, masuk ke mulut macan." Meski demikian, kepentingan perang Jepang secara tak terduga menghadirkan sebuah katalis bagi konsolidasi nasionalisme Indonesia sebagai sebuah blok historis.

Pada awalnya, pihak pemerintah Jepang berusaha untuk menciptakan kesan baik kepada komunitas politik Indonesia dengan jalan membebaskan para tahanan politik yang dipenjarakan oleh pemerintah kolonial Belanda. Namun, segera setelah itu, semua aktivitas politik Indonesia dilarang oleh dekrit yang dikeluarkan oleh Panglima Tentara Jepang pertama di Jawa, Letnan Jenderal Imamura, yang melarang "setiap diskusi atau organisasi ... yang berhubungan dengan administrasi politik di negeri ini". Hal ini memang tidak secara otomatis mematikan partai-partai politik, tetapi mendorong terciptanya kondisi yang menghalangi keberlangsungan partai-partai tersebut karena setiap aktivitas politik dalam ruang publik dikontrol secara ketat oleh polisi militer Jepang, *Kempeitai* (Benda, 1958: 111).

Atas dasar bahwa kedatangan awal mereka disambut baik oleh penduduk secara umum dan oleh inteligensia secara khusus, *Gunseikan* (kepala pemerintahan militer) Jepang pada mulanya menganggap bahwa ambisi mereka untuk mengeksploitasi sumber-sumber daya Indonesia bisa dicapai tanpa harus memberikan konsesi-konsesi kepada nasionalisme Indonesia. Maka, *Gunseikan* segera meminggirkan perhimpunan-perhimpunan politik yang ada sebelum kedatangan Jepang dengan mendirikan, pada tanggal 19 April 1942, sebuah payung politik bagi semua partai politik

yang bernama Pergerakan Tiga-A, tanpa melibatkan para pemimpin nasionalis utama pada masa itu, seperti Sukarno dan Hatta.[91]

Bermaksud hendak menarik semua kekuatan utama anti-Belanda ke pihak mereka, Jepang, seperti yang digambarkan Harry J. Benda, "kelihatannya merasa bahwa usaha untuk memastikan dukungan dari kalangan Muslim jauh lebih mendesak ketimbang harus memuaskan tuntutan-tuntutan elite nasionalis". Di mata pemerintah pendudukan Jepang, baik golongan priayi maupun elite fungsional lainnya, "tidak mudah terbebas dari stigma pernah loyal kepada pemerintah kolonial sebelumnya". Lagi pula, berbeda dengan para pemimpin nasionalis, yang pengaruh politiknya masih terbatas pada beberapa pusat kota besar, keunggulan politik dari para pemimpin Muslim dari sudut pandang Jepang sangatlah besar karena yang terakhir ini "memiliki ratusan ribu, bahkan jutaan, pengikut". Selain itu, "pihak Jepang mungkin telah memilih para pemimpin Muslim sebagai elemen Timur yang barangkali paling bisa diandalkan" dari komunitas politik Indonesia (Benda, 1958: 108-110).

Beberapa usaha pendahuluan dilakukan untuk menjalin hubungan baik dengan kaum Muslim Indonesia bahkan sebelum tentara pendudukan Jepang mendarat di Indonesia. Pada bulan Oktober 1939, Jepang mengundang MIAI untuk mengikuti Kongres Islam se-Dunia pertama yang disponsori Jepang di Tokyo. Selain itu, persis sebelum kedatangan pasukan Jepang ke daerah Aceh, ulama PUSA di Aceh telah melakukan kontak dengan pihak Jepang dan mengajukan rancangan untuk melakukan sabotase melawan Belanda dan menyingkirkan *uleëbalang* (bangsawan feodal) dari jabatan-jabatan pemerintahan. Hal ini menyebabkan revolusi di Aceh pada bulan Maret 1942 (Benda, 1958: 103-104; Ricklefs, 1993: 200). Di Jawa, usaha Jepang untuk memobilisasi para pendukung Muslim dimulai segera

setelah Belanda menyerah dengan mendirikan Kantor Urusan Agama (*Shumubu*) pada akhir Maret 1942. Kantor ini dikepalai oleh seorang perwira Jepang, Kolonel Chôsô Horie, tetapi sejak bulan Oktober, 1943 Dr. Husein Djajadiningrat (yang merupakan produk pertama kebijakan "asosiasi" Snouck Hurgronje) diangkat sebagai orang Indonesia pertama yang menjadi kepala kantor tersebut.

Akan tetapi harus diingat, sejauh politik Muslim yang menjadi isu, pihak Jepang meniru sikap kolonial sebelumnya dengan mengadopsi kebijakan "imbalan dan hukuman" (*stick and carrot*). Dalam pola yang sama dengan cetak biru Snouck yang memisahkan Islam dari politik, pihak Jepang dengan jelas menyatakan bahwa mereka tidak akan menoleransi perkawinan antara Islam dan politik. Maka, dari semua kelompok politik, partai-partai politik Islam-lah yang secara eksplisit dinyatakan dilarang. Pada bulan Mei 1942, PSII mengumumkan penutupan kantor pusatnya di Jakarta dan dengan segera diikuti oleh semua cabangnya. Sekitar waktu yang sama, Partai Islam Indonesia (PII) yang baru berdiri juga mengumumkan hal yang sama. Di sisi lain, para penguasa baru bukan saja cenderung memberikan kesempatan bagi para pemimpin Muslim untuk menempatkan wakilnya dalam organ-organ kuasi-politik baru yang disponsori pemerintah Jepang, melainkan juga berusaha untuk memperkuat hubungan dekat antara elite Islam dan pengikutnya di pedesaan (Benda, 1958: 111-113).

Dalam konteks inilah, pihak Jepang mensponsori pembentukan lembaga Muslim yang mencakup semua kalangan Muslim yang kemudian menjadi bagian dari Gerakan Tiga-A. Motif di balik kebijakan ini tampaknya ialah untuk menggantikan federasi Islam yang telah ada sebelum invasi, yaitu MIAI—karena catatan anti-kolonialnya yang terang-terangan—dengan yang lebih

kooperatif. Maka, pihak Jepang segera membentuk Panitia Persiapan bagi Penyatuan Ummat Islam, yang diketuai oleh Ketua PSII, Abikusno Tjokrosujoso (adik dari Tjokroaminoto), dan mengadakan rapat tiga hari yang diikuti oleh semua pemimpin Muslim di Jakarta pada tanggal 21-23 Agustus 1942. Meskipun rapat itu menghasilkan sikap kooperasi dalam tingkatan tertentu dengan pihak Jepang, yang mengejutkan, organisasi baru yang diharapkan Jepang tak berhasil dibentuk. Alih-alih membentuk sebuah persatuan yang monolitik, rapat itu memutuskan untuk mempertahankan federasi MIAI yang diketuai oleh seorang pemimpin PSII berpendidikan Barat, yaitu Wondoamiseno. Pada akhir tahun 1942, ketika versi baru MIAI telah dibentuk, pihak pemerintah Jepang telah meninggalkan Gerakan Tiga-A. Hal ini berarti bahwa MIAI hingga akhir hayatnya nanti terus menjadi sebuah organisasi "yang independen".

Namun, dalam perkembangan lebih jauh, karena pemimpin MIAI berusaha untuk membangun sebuah jaringan independen dari sel-sel Islam di seluruh Indonesia dalam rangka menyatukan orang-orang yang menyembah Allah dan bukannya Tenno Heika, pihak Jepang tak lagi memberikan toleransi terhadap keberadaan federasi tersebut. Dalam usaha untuk mengasingkan kepemimpinan MIAI dari konstituen utamanya, pihak Jepang segera menganugerahkan status legal kepada Muhammadiyah dan NU berikut seluruh cabangnya. Menghadapi tantangan ini, Ketua Wondoamiseno tak bisa berbuat lain selain menutup MIAI pada bulan Oktober 1943. Setelah lenyapnya MIAI, pihak pemerintah mensponsori pembentukan sebuah federasi baru pada bulan November 1943, yaitu Majlis Sjuro Muslimin Indonesia (Masjumi). Federasi ini pada awalnya didirikan oleh perhimpunan-perhimpunan yang memiliki status legal[92] dan diketuai secara simbolik oleh pemimpin kalangan tradisional yang terkemuka,

Hasjim Asj'ari. Federasi ini akan memainkan peran kritis dalam memperjuangkan aspirasi Islam politik saat-saat menjelang kemerdekaan Indonesia (Benda, 1958: 114-151).

Pembentukan Masjumi merepresentasikan kemenangan bagi kebijakan Islam Jepang. Pada saat yang sama, Masjumi menjadi sebuah katalis bagi pembentukan aliansi yang kuat antara dua organisasi Muslim yang paling penting, yaitu NU dan Muhammadiyah. Aliansi ini meningkatkan kekuatan tawar-menawar politik bagi kelompok Muslim dan melemahkan kubu nasionalis sekuler. Jadi, di bawah kebijakan Jepang untuk merebut hati kaum Muslim, inteligensia Muslim dan ulama-intelek ("*clerical intelligentsia*") mendapatkan keuntungan lebih nyata ketimbang yang pernah mereka dapatkan selama periode sebelum kedatangan Jepang. Yang lebih penting, para pemimpin Islam tradisional dengan pengaruhnya yang unik di level akar rumput memperoleh keunggulan politik yang lebih tinggi dibandingkan dengan kelompok-kelompok lain dan dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya. Karena pemerintah Jepang melarang komunikasi formal kecuali dengan menggunakan huruf Latin dan Jepang, ulama-intelek yang melek huruf Latin memiliki modal simbolik yang memperkuat peran publik mereka. Hal ini ditandai oleh penunjukan Wachid Hasjim sebagai Wakil (dan pejabat) Ketua Masjumi.

Meski demikian, pendudukan Jepang berlangsung terlalu singkat untuk bisa berpengaruh secara vital terhadap tubuh elite politik dan fungsional Indonesia. Saat Jepang mulai kalah dalam Perang Pasifik dan kondisi ekonomi Jawa memburuk, pihak Jepang menjadi semakin sadar akan pentingnya membatasi gerakan-gerakan nasionalis yang radikal dengan jalan memberikan lebih banyak konsesi kepada para pemimpin nasionalis yang sekuler. Maka, ranah politik selama bulan-bulan terakhir

pendudukan Jepang semakin didominasi oleh naiknya kembali elite nasionalis Indonesia (Benda, 1958: 172-174).

Pihak Jepang menjadi sadar akan pentingnya melibatkan para pemimpin nasionalis setelah kegagalan Gerakan Tiga-A untuk meraih dukungan dari para politisi nasionalis sekuler. Dengan janji akan diberikan hak pemerintahan sendiri dalam waktu yang tidak terlalu jauh pada masa depan, sebuah organisasi nasionalis baru yang inklusif didirikan pada tanggal 9 Maret 1943 bernama Pusat Tenaga Rakjat (Putera). Gerakan ini menyatukan seluruh perhimpunan politik maupun non-politik terdahulu di Jawa dan Madura, dan dipimpin oleh empat serangkai. Sukarno sebagai ketua, Hatta sebagai wakil ketua, dengan Suwardi Surjaningrat (Ki Hadjar Dewantara) dan seorang pemimpin reformis-modernis Muslim terkemuka, Mas Mansur, sebagai anggota.[93]

Di bawah naungan Putera, pihak Jepang membentuk sejumlah organisasi militer. Yang terpenting ialah Sukarela Tentara Pembela Tanah Air (Peta).[94] Peta didirikan pada bulan September 1943 dan merupakan sebuah kekuatan gerilya cadangan yang otonom,[95] yakni yang terpilih sebagai para komandan batalion (*daidancho*)[96] kebanyakan adalah orang-orang yang lebih tua yang dipercaya pihak Jepang memiliki pengaruh di kalangan pemuda. Mereka sering kali direkrut dari guru-guru sekolah lokal, para pamong, tokoh Islam, dan para intelektual yang pernah mendapatkan pendidikan sekolah Belanda.[97] Pada tanggal 29 April 1943, pemerintah militer juga mengadakan pelatihan paramiliter bagi pemuda yang dimaksudkan untuk mempersiapkan kekuatan-kekuatan pemuda demi kepentingan keamanan dalam negeri dan mobilisasi politik. Termasuk di antaranya Seinendan (Korps Pemuda),[98] Keibodan (Korps Keamanan),[99] dan Gakutotai (Korps Paramiliter pelajar).

Bagi Jepang, organisasi-organisasi ini terutama merupakan sebuah sarana untuk merebut dukungan rakyat Indonesia terhadap usaha-usaha perang Jepang. Namun, bagi para pemimpin nasionalis, organisasi-organisasi tersebut menjadi sebuah kendaraan untuk memperluas kontak mereka dengan massa yang pada masa pemerintah kolonial Belanda sangat dibatasi (Kahin, 1952: 108).[100] Kurangnya komitmen politik Jepang sampai tahun 1943 memberi kesempatan bagi para pemimpin politik nasionalis untuk memanfaatkan organisasi-organisasi tersebut demi kepentingan-kepentingan nasionalis mereka. Faktor ini bersama dengan adanya rivalitas kepemimpinan internal, menyebabkan proyek Putera gagal.[101]

Karena memburuknya kondisi ekonomi Jawa dan moral rakyat, Gunseikan merasa perlu untuk membentuk sebuah organisasi baru yang bisa mereka kontrol secara efektif. Pada tanggal 1 Maret 1944, didirikan sebuah organisasi yang bernama Perhimpunan Kebaktian Rakjat yang secara umum dikenal dengan nama Jepangnya, Djawa Hôkôkai. Dibentuk dengan tujuan untuk memobilisasi massa, Hôkôkai berada di bawah tanggung jawab langsung Gunseikan. Sukarno merupakan ketua simbolik dari organisasi ini (Kahin, 1952: 110).[102]

Atas inisiatif Hôkôkai, pada bulan September 1944, pihak Jepang membentuk Suishintai atau Barisan Pelopor.[103] Barisan ini pada awalnya dirancang sebagai sebuah organisasi politik yang tujuan pokoknya ialah untuk menjadi garda pembela (*vanguard*) dari Hôkôkai. Untuk tujuan ini, para anggotanya diberikan latihan paramiliter dengan menggunakan bambu runcing dan diajarkan teknik-teknik memobilisasi massa, seperti misalnya menggiring masyarakat untuk mendengarkan pidato-pidato dari para pemimpin nasionalis. Hôkôkai merekrut pemuda dari semua strata sosial, tetapi yang terutama dari yang berlatar

belakang kaum abangan. Barisan Pelopor menjadi semakin kuat dengan masuknya para pemuda kota-kota besar yang kian sadar politik (Anderson, 1972: 29-30).

Segera setelah pembentukan Barisan Pelopor, kepedulian pihak Jepang terhadap menguatnya kaum nasionalis mendorong Gunseikan untuk menerima permintaan kaum Muslim yang telah lama diabaikan bagi pembentukan laskar yang serupa pada tanggal 8 Desember 1944. Beberapa minggu kemudian, laskar pemuda Muslim ini diberi nama Hizbullah. Pada bulan Januari 1945, laskar ini mengadakan latihan lapangan pertamanya yang diikuti oleh lima ratus pejuang Muslim di Jawa Barat.[104] Barisan paramiliter ini termasuk ke dalam Masyumi dan dimaksudkan untuk menjadi kekuatan cadangan bagi Peta. Ketuanya adalah Zainul Arifin (salah seorang wakil NU dalam kepengurusan Masjumi), dengan Mohammad Roem (inteligensia Muslim modernis) sebagai wakil ketuanya ditambah dengan sepuluh anggota.[105]

Lewat struktur barisan-barisan militer seperti Barisan Pelopor dan Hizbullah, hubungan di antara kaum terpelajar di pusat-pusat kota dengan kaum tak terpelajar di pinggiran-pinggiran kota, kota kecil, dan pedesaan terbentuk. Dalam proses ini, stratifikasi pendidikan yang kaku dan batas-batas antara elite dan non-elite yang terbangun sejak lama akibat kebijakan-kebijakan kolonial mulai luluh. Propaganda nasionalisme (yang disponsori Jepang) oleh para pemimpin nasionalis mungkin turut berperan dalam meruntuhkan batas-batas sosial. Namun, yang menjadi sebab utamanya ialah berlangsungnya komunikasi antara pemuda terpelajar dan yang tak terpelajar yang sama-sama menjadi anggota garda pembela (*vanguard corps)* tertentu, yang memungkinkan ideologi nasionalis mencapai makna konkretnya. Pengalaman ini, dalam pandangan Anderson

"membangkitkan perasaan akan kekuatan massa, solidaritas persaudaraan, serta kemungkinan keberhasilan yang kuat di jantung nasionalisme kerakyatan" (Anderson, 1972: 30).[106]

Dari Gerakan Bawah Tanah Menuju Nasionalisme Kerakyatan

Gelombang pasang dari kebangkitan nasionalisme kerakyatan (*popular nationalism*) juga melanda gerakan-gerakan bawah tanah. Segera setelah kedatangan tentara Jepang, beberapa inteligensia-sadar-politik yang tak ingin bekerja sama dengan pihak Jepang bergerak di bawah tanah. Maka, lahirlah kelompok-kelompok bawah tanah di kota-kota besar, terutama Jakarta. Kelompok-kelompok ini mengembangkan jaringan komunikasi informal yang di dalamnya beberapa mentor (politik) senior merekrut para pengikut dari gugus pemuda pelajar.

Pada awalnya, kelompok Pemoeda Sjarifuddin melakukan gerakan bawah tanah ini dengan dukungan P.J.A. Idenburg.[107] Amir Sjarifuddin, yang merupakan Ketua Gerindo, partai paling kiri pada akhir tahun 1930-an, merekrut ke dalam jaringan bawah tanahnya mantan-mantan anggota Gerindo dan anggota-anggota PKI ilegal yang secara diam-diam telah dihidupkan kembali oleh Muso pada tahun 1935 (Anderson, 1972: 37-38).[108] Setelah runtuhnya jaringan bawah tanah Sjarifuddin pada awal tahun 1943, Pemoeda Sutan Sjahrir muncul dan menjadi gerakan bawah tanah yang terpenting. Mendapatkan dukungan utamanya dari kalangan pemuda-pelajar, Pemoeda Sjahrir juga membangun jaringan luas dengan pemuda pedesaan lewat koperasi-koperasi petani kecil.[109] Selain itu, juga muncul Pemoeda Tan Malaka (yang merupakan pengikut pemimpin komunis legendaris, Tan Malaka), serta lingkaran Islam Pemoeda

Mohammad Natsir. Setiap kelompok ini mengembangkan sayap pemuda-pelajarnya sendiri, yang terdiri dari para pelajar sekolah menengah dan mahasiswa yang radikal yang jumlahnya meningkat pesat sebagai hasil dari perubahan-perubahan dalam rezim pendidikan dan kondisi persekolahan.

Bagi mereka yang berpendidikan Barat, efek dini dari pendudukan Jepang sangatlah mengejutkan. Pihak pemerintah militer Jepang menutup semua sekolah, dan ketika sekolah-sekolah tersebut secara berangsur-angsur dibuka kembali, bahasa Belanda tak lagi diperbolehkan dipakai sebagai bahasa pengantar di sekolah tipe apa pun. Karena bahasa Belanda dilarang, sementara untuk menguasai bahasa Jepang butuh waktu, bahasa Indonesia lalu menjadi bahasa pengantar pengajaran.

Bagi para pelajar Indonesia, dipromosikannya bahasa dan guru-guru Indonesia memberikan pengalaman baru yang menimbulkan perasaan campur-aduk. Di satu sisi, terdapat kesulitan-kesulitan karena bahasa Indonesia "yang masih asing" harus dikuasai dan buku-buku teks berbahasa Indonesia dan Jepang harus tersedia. Di sisi lain, pengalaman menggunakan bahasa Indonesia dan komunikasi dengan guru-guru Indonesia, dileburnya beragam tipe sekolah (terutama pada level menengah) menjadi sebuah sistem yang tunggal, diperkenalkannya seragam sekolah, upacara pagi, pelajaran baris-berbaris, dan praktik-praktik paramiliter lainnya membangkitkan perasaan solidaritas kolektif baru yang memperkukuh nasionalisme Indonesia (Redaksi SMT, 1988: 15-32).

Di samping berusaha mereorganisasi sekolah-sekolah publik, pemerintah Jepang melakukan kontrol yang ketat terhadap seluruh bidang pendidikan Islam. Di mata mereka, pendidikan Islam patut mendapat perhatian khusus karena dampaknya yang

signifikan terhadap perilaku politik masyarakat akar rumput. Karena alasan inilah, pelajaran bahasa Arab pada mulanya dilarang. Namun, ketika muncul kebutuhan mendesak untuk mendapatkan dukungan aktif dari umat Islam guna mempertahankan Jawa dalam menghadapi sekutu, pelajaran bahasa Arab diperbolehkan dan sekolah-sekolah Islam secara berangsur-angsur dibuka kembali. Kendati begitu, para pelajar dan guru Islam masih tetap mendapatkan perlakuan yang tidak menyenangkan. Kewajiban untuk melakukan *Saikeirei*, yaitu menunduk ke arah Tokyo (bukannya ke Makkah) yang menyerupai sikap menundukkan diri dalam shalat, yang ditetapkan oleh pihak Jepang, sangat bertentangan dengan keyakinan Islam. Hal ini melahirkan sikap-sikap anti-Jepang dan menguatkan hasrat untuk merdeka (Benda, 1958: 122-123).

Efek paling merusak dari rezim pendidikan yang baru ini terjadi pada level pendidikan tinggi. Para pelajar dari perguruan tinggi yang merupakan segmen masyarakat yang paling terbaratkan dan yang menggunakan bahasa Belanda sebagai bahasa percakapannya harus berhadapan dengan realitas bahwa bahasa Belanda dilarang dan bahwa bahasa Jepang, atau setidaknya bahasa Indonesia, merupakan bahasa pengantar umum dalam pengajaran. Karena hampir seluruh buku teks untuk perguruan tinggi menggunakan bahasa Belanda, pelarangan bahasa Belanda membuat para mahasiswa segera terasing dari literatur yang tersedia. Di luar masalah bahasa, para mahasiwa juga diperlakukan secara tak senonoh oleh para pengajar Jepang yang bisa menampar wajahnya dan memerintahkan mereka untuk menundukkan kepala seperti kebiasaan orang Jepang (Mrázek, 1994: 229).

Kurang terekspos terhadap pengetahuan ilmiah Barat, para pelajar dari generasi ini lebih banyak terekspos ke dalam pelatihan-pelatihan militer dan paramiliter, yakni mereka dilatih untuk

menyerap kekuatan batin ala Bushido. Efek samping dari keterlibatan pemuda-pelajar dalam pendidikan secara militer ini ialah berkembangnya mentalitas kekerasan.[110] Saat yang sama, tipe pendidikan ini membantu memperkuat semangat nasionalisme egaliter dan menjadikan pemuda-pelajar dari beragam latar sosiografis bersatu dalam sebuah panggilan historis yang sama: mengabdi pada bangsa.

Karena merasa terasing ataupun frustrasi dengan kondisi-kondisi sekolah yang ada, banyak di antara pelajar-mahasiswa dengan berbagai cara mempertautkan dirinya dengan mahasiswa-mahasiswa yang radikal dan secara perlahan hanyut ke dalam gerakan-gerakan bawah tanah.[111] Beberapa pemuda-pelajar mulai membentuk kelompok-kelompok bawah tanah yang berpusat di asrama-asrama mahasiswa di Jakarta. Termasuk di antaranya ialah kelompok Persatuan Mahasiswa yang berpusat di asrama Ika Daigaku (sekolah kedokteran) di Prapatan 10,[112] kelompok Sendenbu yang berpusat di Asrama Angkatan Baru Indonesia di Menteng 31,[113] kelompok Kaigun yang berpusat di Asrama Indonesia Merdeka di Kebon Sirih 80,[114] dan kelompok Sekolah Tinggi Islam yang berpusat di sekitar Balai Muslimin Indonesia di Kramat 31.[115]

Kelompok-kelompok tersebut merupakan kelompok-kelompok "bawah tanah" tidak dalam artian merupakan agen-agen rahasia yang memimpin perlawanan secara sembunyi-sembunyi. Kenyataannya, bukan saja banyak di antara para aktivis asrama itu yang memiliki hubungan dekat menurut garis famili atau ikatan lainnya dengan para tokoh yang bekerja sama dengan pihak Jepang, melainkan juga bahwa pihak pemerintahan militer Jepang sendiri tahu apa saja yang terjadi di dalam lingkaran-lingkaran *pemoeda* tersebut. Istilah "bawah tanah" dalam kasus ini, meminjam pandangan Anderson, lebih baik dipahami sebagai

sebuah kerangka berpikir: yakni "tumbuhnya kesediaan dalam diri pemuda kota besar untuk 'memikirkan tentang dirinya dengan pemikiran-pemikiran yang berbahaya"'(Anderson, 1972: 49). Meski begitu, aktivitas mereka mampu menstimulus terciptanya sebuah iklim politik yang kondusif bagi mobilisasi patriotisme massa rakyat.

Dari Aktivitas Sastra dan Media Menuju Nasionalisme Kerakyatan

Dalam medan kesusastraan, dampak langsung dari pendudukan Jepang ialah penghentian secara sukarela penerbitan majalah *Poedjangga Baroe* (PB) oleh para redakturnya. Di tengah-tengah lingkungan kolonial yang baru, majalah PB dan para sastrawan generasi PB menemukan dirinya tak lagi sanggup menyesuaikan diri secara kreatif dengan *zeitgeist* (suasana zaman) yang baru. Secara politik, meskipun majalah PB merupakan sebuah manifestasi dari nasionalisme yang menentang kolonialisme sebelum pendudukan Jepang, dia cenderung lebih bisa menerima beberapa nilai Barat seperti rasionalisme modern dan individualisme, sehingga dalam tingkatan tertentu memiliki afinitas dengan universum simbolik penjajah Belanda. Afinitas ini tampaknya telah berfungsi dengan baik dalam mendapatkan dukungan dari pihak Belanda bagi kelangsungan hidupnya. Namun sekarang, di bawah pendudukan Jepang yang fasis, kerangka rujukan mental dari sastrawan PB mengalami kehancuran secara tiba-tiba. Secara spiritual, pendekatan sastra PB pada dasarnya romantik, sentimental, dan kedaerahan. Pada masa perang dan revolusi kemerdekaan yang menuntut tindakan ketimbang impian, kesusastraan PB menjadi sama sekali tidak cocok. Di bawah cahaya semangat nasionalisme massa dan revolusi, muncullah generasi

baru sastrawan sejak 1942/1943 hingga akhir revolusi kemerdekaan Indonesia pada 1949 (Teeuw, 1986: 105-118).

Karya sastra generasi ini mencerminkan semangat revolusi baik dalam isi maupun bentuknya. Dalam isi, kesusastraan generasi ini cenderung didominasi oleh propaganda politik yang nasionalistik. Dalam bentuk, terdapat peralihan yang radikal dari struktur kesusastraan tradisional yang kaku, terutama dalam puisi. Dengan mengadopsi gaya-gaya sastra Barat, karya-karya puisi "pemberontakan" Chairil Anwar menjadi representasi *par excellence* dari perubahan revolusioner tersebut. Dalam prosa, kebanyakan tulisan yang dihasilkan dalam periode ini merupakan cerita-cerita pendek yang mencerminkan suasana, ruang dan waktu revolusi dengan karya-karya Idrus sebagai contoh terbaik dari genre ini. Pada periode ini, "masih terdapat sedikit karya yang secara spesifik bersifat islami, kecuali karya Bahrum Rangkuti (1919-1977) yang banyak terinspirasi oleh penulis Pakistan, Muhammad Iqbal" (Ricklefs, 1993: 215).

Selain kesusastraan, karakteristik yang khas dari ruang publik pada masa itu juga berkontribusi terhadap peningkatan gema patriotisme kerakyatan. Di bawah pemerintahan Jepang, semua tipe penerbitan yang tidak memiliki izin sah dari pemerintah dilarang. Semua media berbahasa Belanda dan Cina dilarang terbit. Semua pers pribumi yang ada sebelum pendudukan Jepang ditutup, meskipun segera setelah itu beberapa darinya diterbitkan kembali di bawah struktur manajemen baru dengan nama baru yang diajukan atau disetujui oleh pihak Jepang.[116] Meningkatnya kesempatan untuk menebarkan benih nasionalisme kerakyatan muncul ketika pihak Jepang membangun jaringan radio yang luas di seluruh Indonesia. Pihak Jepang juga mengusahakan agar penduduk pedesaan dan perkotaan bisa memiliki pesawat radio sendiri.[117]

Karena kebanyakan penduduk Indonesia pada saat itu buta huruf, diperkenalkannya radio merupakan sebuah terobosan untuk mengatasi hambatan-hambatan komunikasi antara inteligensia-sadar-politik dengan massa. Meminjam kata-kata Marshall McLuhan dalam karyanya yang kelak menjadi terkenal, *Understanding Media* (1964: 299), keuntungan dari media ini bisa digambarkan sebagai berikut:

Radio memengaruhi kebanyakan orang secara intim, dari pribadi ke pribadi, dan menawarkan sebuah dunia komunikasi yang sungguh akrab antara penulis-pembicara dengan pendengar. Itulah aspek langsung dari radio. Sebuah pengalaman pribadi. Kedalaman pengaruh bawah sadar radio berperanan untuk menggemakan emosi-emosi primitif dalam diri manusia. Itulah sifat inheren dari medium ini, dengan kekuatannya untuk menggerakkan psike dan masyarakat ke dalam sebuah ruang yang menggemakan suara yang tunggal.

Berbeda dengan peredaran pers yang bersifat elitis dan terbatas, radio menghadirkan bagi massa rakyat pengalaman pertama terekspos secara serempak dan massif terhadap dunia politik inteligensia "yang asing" dengan sebuah cara yang intim. Dengan begitu, radio memediasi pembentukan ide-ide dan solidaritas bersama yang membawa pada penguatan nasionalisme kerakyatan.

Menuju Proklamasi Kemerdekaan Indonesia

Pertemuan pemuda dari seluruh strata sosial lewat beragam organisasi militer dan garda perjuangan, keberadaan gerakan-gerakan bawah tanah serta efek ampuh radio dalam meluluhkan batas-batas sosio-spasial memberi pengalaman kolektif tentang persaudaraan horizontal *(horizontal comradeship)* yang tak pernah terjadi sebelumnya. Hal ini pada gilirannya membantu

memperkukuh semangat nasionalisme Indonesia sebagai sebuah blok historis bersama. Di tengah-tengah meningkatnya semangat nasionalisme yang egalitarian, generasi inteligensia ketiga lahir tanpa memiliki penandanya yang khas. Satu-satunya penanda yang kuat pada masa itu ialah "pemoeda" yang meliputi baik kalangan terdidik maupun yang tak terdidik.

Nasionalisme egalitarian dari pemuda revolusioner segera berubah menjadi desakan untuk merdeka setelah Deklarasi Koiso. Ketika situasi militer Jepang memburuk, Perdana Menteri Jepang, Kuniaki Koiso, mengucapkan janji historisnya pada tanggal 7 September 1944 bahwa Indonesia pasti akan diberi kemerdekaan "pada masa depan". Deklarasi ini menstimulus terjadinya pembangkangan sipil di kalangan pemuda-pelajar. Kelompok-kelompok bawah tanah segera mengubah karakternya, "dan keluar dari daerah remang-remang antara sah dan tak sah" karena "pihak pemerintahan Jepang tak lagi berada dalam posisi untuk secara terbuka menentang tujuan-tujuan kaum pemuda" (Anderson, 1972: 49). Di atas tanah, janji ini mendorong terbentuknya beberapa institusi yang disponsori Jepang yang bertugas untuk mempersiapkan kemerdekaan Indonesia.

Untuk merealisasikan janji tersebut, pada tanggal 1 Maret 1945, pihak Panglima Tentara Jepang mengumumkan dibentuknya Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI)[118] yang diketuai oleh Radjiman Wediodiningrat. Komposisi keanggotaannya diumumkan pada tanggal 29 April. Dari enam puluh dua (62) anggotanya pada seri persidangan pertamanya (29 Mei-1 Juni), hanya terdapat sepuluh wakil golongan Islam.[119] Dominannya para politisi sekuler dalam Panitia ini mencerminkan preferensi pihak Jepang untuk menyerahkan kedaulatan negara kepada orang-orang Indonesia yang (menurut mereka) sanggup memerintah negara modern. Dalam konteks ini, Benda

berargumen, elite nasionalis sekuler mendapatkan keuntungan karena superioritasnya dalam pendidikan Barat dan pembelajaran politik yang "bisa secara tepat disebut sebagai keungggulan yang bersifat monopoli di antara para pesaingnya" (Benda, 1958: 173-174).

Dalam sesi pertama persidangan Komite ini, suasana rapat-rapat, yang didominasi oleh tokoh-tokoh sekuler, cenderung menolak ide negara Islam. Pada hari penutupan (1 Juni), Sukarno, sebagai seorang pemimpin nasionalis terkemuka, menyampaikan sebuah pidato yang untuk pertama kalinya menguraikan idenya tentang lima dasar negara Indonesia merdeka, yang kemudian disebut sebagai Pancasila.[120] Ketika pidato itu menjelaskan prinsip yang ketiga, yaitu demokrasi, dia menolak gagasan bahwa Islam harus menjadi landasan bagi negara Indonesia. Dia menyangkal gagasan para pemimpin Islam dengan mengajukan kenyataan bahwa meskipun sekitar delapan puluh sampai sembilan puluh persen penduduk Indonesia beragama Islam, sebagian besar darinya tidak terlalu taat dalam menjalankan ajaran-ajaran Islam dan karena itu, mereka lebih cocok dengan negara "sekuler" ketimbang dengan negara Islam (Dijk, 1981: 45-46).

Paparan Sukarno mengenai isu fundamental ini yang diikuti dengan perdebatan-perdebatan mengenai penjelasan terperinci dasar negara itu kemudian melahirkan konflik antara para penganjur negara "sekuler" dengan penganjur negara Islam. Perdebatan-perdebatan ini memberikan basis baru untuk memobilisasi solidaritas dan identitas Islam. Setelah pengalamannnya bersatu di bawah panji federasi Islam, MIAI/Masyumi, dan dalam menghadapi musuh bersama, para pemimpin Muslim tradisionalis dan reformis-modernis sekarang memiliki sebuah "bahasa" bersama yang memungkinkan mereka bisa mengartikulasikan kepentingan-kepentingan komunitas politik Islam. Ini bisa dilihat

dalam kohesivitas mereka dalam membela cita-cita Islam dalam sesi persidangan berikutnya.

Setelah sesi *pertama*, Sukarno berinisiatif untuk mengumpulkan sekitar 38 anggota Panitia tersebut di kantor pusat Djawa Hôkôkai pada tanggal 22 Juni guna mendiskusikan isu-isu yang harus diselesaikan dalam sesi berikutnya. Pada rapat ini, sebuah panitia sembilan diketuai Sukarno dibentuk untuk mempelajari gagasan Islam sebagai dasar negara. Delapan anggota lainnya ialah Mohammad Hatta, Muhammad Yamin, Subardjo, dan Maramis (sebagai wakil kubu sekuler), Agus Salim, Abdul Kahar Muzakkir, Wachid Hasjim, dan Abikusno Tjokrosujoso (sebagai wakil kubu Islam). Panitia kecil ini mencapai sebuah kesepakatan dalam bentuk rumusan yang dikenal sebagai formula "Piagam Jakarta", yang akan dimasukkan ke dalam Pembukaan UUD. Dalam rumusan hasil kompromi ini, Islam tidak dijadikan sebagai dasar negara, tetapi prinsip-prinsip Pancasila yang dirancang Sukarno pada awal Juni dimodifikasi sehingga Islam mendapatkan tempat yang layak dalam negara Indonesia merdeka. Pertama-tama, urut-urutan Pancasila diubah. Prinsip "Ketuhanan Yang Maha Esa" yang oleh Sukarno ditempatkan pada urutan akhir, diletakkan pada nomor satu. Selanjutnya, di bawah tekanan kubu Islam yang menghendaki pemberian hak istimewa kepada umat Muslim, frasa Ketuhanan Yang Maha Esa ditambahi dengan anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Anak kalimat inilah yang dikenal sebagai "tujuh kata" (Dijk, 1981: 47-48: Boland, 1971: 27).

Selama sesi *kedua* persidangan Panitia itu (10-17 Juli), rumusan Piagam Jakarta didiskusikan dalam panitia kecil UUD yang diketuai Sukarno. Rumusan itu kemudian dikritik oleh J. Latuharhary (yang mewakili kalangan Kristen Maluku) serta

beberapa wakil kelompok non-Muslim dan sekuler lainnya. Pada dasarnya, mereka berkeberatan dengan "tujuh kata" tersebut "karena konsekuensi-konsekuensi yang mungkin muncul dari anak kalimat tersebut terhadap para penganut agama yang lain, dan karena kesulitan-kesulitan yang akan muncul dalam hubungan antara hukum Islam dan hukum negara". Keberatan-keberatan ini melahirkan perdebatan-perdebatan sengit yang hanya bisa dikendalikan oleh kharisma dari pribadi-pribadi yang berpengaruh seperti Sukarno. Sukarno secara tak kenal lelah mengingatkan para anggota panitia kecil bahwa Piagam Jakarta merupakan hasil kompromi optimal yang bisa dicapai oleh para pendukung negara sekuler dan negara Islam yang bisa digunakan sebagai *common denominator*. Maka, pada akhir sesi kedua, status Piagam Jakarta masih tetap masuk dalam draf UUD (Dijk, 1981: 48-58).

Pada awal Agustus 1945, posisi Jepang dalam Perang Pasifik semakin memburuk. Ketika Hiroshima akhirnya dibom atom pada tanggal 6 Agustus, suasana politik Indonesia berkembang cepat. Pada tanggal 7 Agustus 1945, Komando Tertinggi Jepang di Saigon mengumumkan pembentukan Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) sebagai penerus BPUPKI. Panitia yang baru ini dimaksudkan untuk "mempercepat semua upaya persiapan terakhir bagi pembentukan sebuah pemerintahan Indonesia merdeka" (Anderson, 1972: 62). Sementara keanggotaan BPUPKI didasarkan pada latar belakang ideologis, kriteria utama dari komposisi anggota PPKI ialah berdasarkan kedaerahan. Sebagai konsekuensinya, beberapa anggota kunci BPUPKI, seperti Agus Salim, Abdul Kahar Muzakkir, Masjkur, Ahmad Sanusi, Abikusno Tjokrosujoso, serta Wongsonegoro dan Mohammad Yamin tak termasuk anggota PPKI (Dijk, 1981: 60).

Tidak masuknya tokoh-tokoh pemimpin Muslim dari PPKI

ini merupakan pertanda buruk bagi perjuangan politik Islam. Sejarah politik Indonesia setelah itu akan terus merefleksikan inferioritas Islam politik. Pada awalnya, PPKI terdiri dari 21 anggota yang diketuai oleh Sukarno dengan Mohammad Hatta dan Radjiman Wediodiningrat sebagai wakil ketua.[121] Dari 21 anggota ini, 12 di antaranya bisa diklasifikasikan sebagai para pemimpin nasionalis sekuler generasi tua. Sembilan lainnya terdiri dari dua wakil *pangreh praja*, tiga dari kesultanan Yogyakarta dan Surakarta, dua dari organisasi Islam, satu dari wakil Peta, dan satu dari minoritas keturunan Cina (Anderson, 1972: 64). Panitia yang baru ini sekali lagi didominasi oleh para politisi sekuler di mana kubu Islam hanya diwakili oleh Ki Bagus Hadikusumo dari Muhammadiyah dan Wachid Hasjim dari NU.

Setelah diskusi-diskusi yang dilakukan antara Ketua PPKI dengan pihak pemerintah Jepang, disepakati bahwa pertemuan pertama PPKI akan diadakan pada tanggal 18 Agustus. Ketika tanggal itu tiba, suasana dan situasi politik Indonesia telah berubah secara dramatis.

Ketika pihak Jepang menyerah kepada pasukan Sekutu pada bulan Agustus 1945, muncul kesempatan buat para inteligensia politisi untuk menyatakan kemerdekaan Indonesia. Pada momen itu, kombinasi dari meningkatnya kultur kekerasan dengan semangat nasionalisme egalitarian di kalangan pemuda memainkan sebuah peran yang sangat menentukan. Mendengar desas-desus mengenai kemungkinan Jepang menyerah pada tanggal 10 Agustus 1945, para pemuda radikal mendesak para pemimpin nasionalis, Sukarno dan Hatta, untuk segera menyatakan kemerdekaan Indonesia di luar kerangka PPKI yang disponsori Jepang.[122] Sukarni dan beberapa pemuda lain kemudian menculik Sukarno dan Hatta pada pukul 4 sore tanggal 16 Agustus dan

membawa keduanya ke markas Peta di Rengasdengklok (Jawa Barat). Meskipun tindakan itu sendiri gagal untuk mengubah keputusan kedua pemimpin itu, pengalaman tersebut menjadi bukti kuat bagi keduanya untuk meyakinkan pihak pemerintah militer Jepang bahwa Proklamasi Kemerdekaan Indonesia merupakan sebuah *conditio sine qua non* (syarat yang mau tak mau harus ada) untuk menghindarkan adanya anarki. Momen dramatis ini pada akhirnya membawa pada Proklamasi Kemerdekaan Indonesia oleh Sukarno dan Hatta pada tanggal 17 Agsutus 1945.

Dalam suasana kegembiraan atas kemerdekaan Indonesia, dilakukan beberapa penyesuaian dalam komposisi PPKI. Secara informal, beberapa individu, termasuk Kasman Singodimedjo (Komandan Peta di Jakarta), diundang untuk turut mengikuti rapat PPKI.[123] Jadi, dengan adanya Kasman, hanya ada tiga orang yang bisa dianggap mewakili suara-suara Islam dalam PPKI. Dengan representasi yang minoritas ini, kubu Islam harus menghadapi "pertempuran" yang vital dalam memutuskan UUD Republik Indonesia. Pada tanggal 18 Agustus 1945, PPKI memilih Sukarno dan Mohammad Hatta sebagai Presiden dan Wakil Presiden Republik Indonesia. Pada saat yang sama, PPKI menyetujui draf UUD yang disusun sebelumnya oleh BPUPKI. "Tujuh kata" Piagam Jakarta—yang acap kali disebut Sukarno sebagai kompromi optimal dan yang telah memunculkan kontroversi terpanas dalam sesi terakhir persidangan BPUPKI—dicoret.[124]

Kelemahan kubu Islam dalam PPKI juga terbukti dengan penolakan awal terhadap gagasan pembentukan departemen agama. Pada awalnya, Latuharhary menentang gagasan tersebut atas dasar alasan bahwa gagasan itu akan menjadi sumber perselisihan antara umat Islam dan Kristen. Pandangannya itu mendapatkan

dukungan dari sembilan belas anggota PPKI (Anderson, 1972: 87-90) sehingga mulai dari Kabinet Presidensial Sukarno pertama (31 Agustus-14 November 1945) sampai Kabinet Parlementer Sjahrir pertama (14 November 1945-12 Maret 1946), departemen agama tak ada.[125] Kekecewaan para pemimpin Islam semakin meningkat ketika mereka tidak cukup terwakili baik dalam Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP)[126] dan kabinet pertama Republik Indonesia.[127]

Alhasil, meskipun para pemimpin Islam telah terbebas dari cengkeraman pendudukan kolonial dan telah memasuki ruang publik Indonesia merdeka, Islam politik pada kenyataannya masih tetap suram. Marginalisasi politik atas umat Muslim masih tetap berlangsung, sebagian karena bertahannya hierarki pengetahuan dan nilai-nilai kolonial yang memperkukuh apa yang disebut Edward Said sebagai "kekelasduaan yang menyesakkan" (*dreadful secondariness*) yang dialami oleh beberapa segmen masyarakat dan budaya. Kolonisasi, kata Said, merupakan sebuah "nasib yang memiliki dampak-dampak yang bertahan lama dengan hasil yang sangat tak adil" (Said, 1989: 207).

Kesimpulan

Dengan proklamasi kemerdekaan, dimulailah sebuah peralihan radikal dalam sejarah bangsa Indonesia. Pekik "merdeka" sekarang menjadi *rite de passage* dari orang-orang di jalanan. Adalah dalam fantasi harapan orang kebanyakan kemerdekaan Indonesia tercapai, sementara dalam realitas sesungguhnya, mimpi buruk mulai memasuki arena politik lewat pintu belakang Republik Indonesia yang baru berdiri. Bagi para pelaku politik dalam Republik baru itu, tak ada waktu untuk istirahat. "Musuh-musuh" baru telah datang dan pasukan-pasukan Sekutu telah

mendarat di negeri itu. Namun, setidaknya ada momen singkat untuk berbagi kegembiraan dengan harapan milenarian dari rakyat biasa dengan mengenang perjuangan heroik Indonesia selama periode-periode akhir penjajahan.

Periode tahun 1920-an sampai 1940-an merupakan puncak dari sederetan proyek hegemonik dan konter-hegemonik dalam relasi antara penjajah yang superior dengan rakyat terjajah yang inferior di Hindia. Pada akhirnya, dewi fortuna berpihak pada yang terjajah.

Tampaknya memang benar bahwa perjalanan sejarah manusia tidaklah berlangsung dalam sebuah jalan lurus yang bisa dengan mudah dimanipulasi oleh superioritas pengetahuan dan kekuasaan. Baik mitos *zakelijkheid* Belanda maupun kekuatan batin Jepang ternyata gagal mengontrol sejarah Indonesia. Meski terdapat praktik dominasi yang bersifat kolonial, masih saja ada beberapa sumber-sumber kekuatan konter-hegemonik. Tak peduli dominasi macam apa pun yang diberlakukan, dominasi itu pasti akan gagal melenyapkan perlawanan.

Kekuatan dominan akan selalu mengenakan topeng-topeng untuk menjalankan dominasinya. Politik "Etis" dan "Asosiasi" awalnya dimaksudkan untuk menutupi kepentingan-kepentingan kolonial dengan topeng citra tentang kemurahhatian. Namun, biaya yang dikeluarkan untuk mempertahankan topeng tersebut sangatlah mahal. Pada saat terjadi malaise sosial-ekonomi sehingga sumber-sumber ekonomi menjadi langka, meningkatnya ekspektasi-ekspektasi dari segmen istimewa dalam masyarakat terjajah menjadi terlalu mahal untuk bisa dipuaskan dengan kebijakan-kebijakan yang murah hati. Berhadapan dengan situasi ini, kekuatan dominan lebih suka melepaskan topengnya. Maka, pada saat ekonomi Hindia setelah Perang Dunia I merosot, dan

terutama selama masa depresi hebat pada tahun 1930-an, semangat Etis segera menjadi kredo yang usang dan digantikan dengan rezim *rust en orde*.

Penggelaran aparatur negara yang represif pada saat ketika kesadaran nasional baru tengah bangkit menimbulkan perubahan radikal dalam perkembangan politik di Hindia. Inteligensia-sadar-politik mulai beralih dari politik kooperasi menuju politik non-kooperasi. Di mata mereka, bersikap kooperatif ketika berlangsung represi akan berarti hanya "memperkuat cengkeraman perlakukan kejam terhadap pihak yang lebih lemah dan memanfaatkan pihak yang lemah hanya sebagai alat bagi kepentingan-kepentingan yang lebih kuat". Titik berangkat untuk keluar dari bayang-bayang kolonial adalah penemuan istilah "Indonesia" sebagai kostruksi-tandingan terhadap "Hindia Belanda" yang diciptakan kolonial Belanda. Penemuan Indonesia ini menandai penemuan politik Indonesia. Sebuah "komunitas imajiner" telah lahir untuk menyatukan pluralitas posisi-posisi subjek menjadi sebuah blok historis bersama.

Perjuangan untuk mencapai proyek historis ini menemukan momen penentuannya selama masa pendudukan sementara Jepang. Lewat struktur organsiasi-organisasi militer dan paramiliter yang disponsori Jepang, hubungan antara kaum terpelajar dan yang tak terpelajar menjadi terjalin erat. Dalam proses ini, batas-batas stratifikasi pendidikan yang kaku serta jarak antara kaum elite dan massa, yang tercipta akibat kebijakan-kebijakan kolonial yang diskriminatif, mulai runtuh. Situasi ini melahirkan sebuah perasaan akan kekuatan massa dan solidaritas persaudaraan, dan pada akhirnya, semua ini menumbuhkan nasionalisme kerakyatan.

Penciptaan Indonesia sebagai sebuah komunitas imajiner dan

blok historis pada kenyataannya beriringan dengan perselisihan-perselihan ideo-politik yang terus berlangsung di antara inteligensia yang berbeda kolektivitas dan identitasnya. Perbenturan ideologi ini dimulai saat gerakan-gerakan sosial yang diwarisi dari dekade-dekade sebelumnya berubah menjadi partai-partai politik. Pada awalnya, penemuan ideologi memang dibutuhkan bukan saja untuk memberikan sebuah landasan teoretis yang solid dalam rangka memberikan respons terhadap negara kolonial yang represif, melainkan juga untuk memberikan makna dan rasa identitas bersama terhadap tindakan-tindakan kolektif. Namun, dalam usaha menanamkan ideologi ke dalam tubuh partai politik yang terstruktur—yang memiliki aturan-aturan tertentu, kode perilaku tertentu, rantai komando, dan disiplin partai—maka batas-batas mental, linguistik dan spasial secara otomatis tercipta yang memisahkan antara "kita" dari "mereka", identitas kelompok-dalam (*in-group*) dan kelompok-luar (*out-group*). Pada tahap ini, identitas-identitas kolektif yang telah tercipta pada saat bangkitnya gerakan-gerakan proto-nasional pada tahun 1910-an mulai berubah menjadi identitas-identitas politik.

Dengan segera muncullah beragam tradisi politik yang berpusat di seputar gugus inteligensia dan "ulama-intelek". Prinsip dasar dari pembentukan tradisi-tradisi ini bersumber dari perbedaan-perbedaan dalam jaringan intelektual, tingkat keterbukaan terhadap peradaban Barat, basis kultural dan sosio-ekonomi, serta orientasi politiknya. Dalam gambaran besar, telah muncul enam tradisi politik dalam periode pra-pendudukan Jepang: yaitu tradisi reformis-modernis (Islam), tradisi tradisionalis (Islam), tradisi komunis (sekuler), tradisi nasionalis (sekuler), tradisi sosialis (sekuler), dan tradisi Kristen, baik Protestan maupun Katolik (sekuler). Satu lagi tradisi yang akan muncul

pada paruh kedua tahun 1940-an ialah tradisi militer (sekuler).

Di sini, baik premis Marxian mengenai polarisasi antara dua kubu utama dalam masyarakat maupun teori Weberian mengenai fragmentasi sosial yang ada dalam setiap kubu sosial memiliki relevansinya. Karena pengelompokan-pengelompokan sosio-politik terutama didasarkan pada kerangka solidaritas aliran ketimbang solidaritas kelas, maka polarisasi politik terutama muncul antara kubu Muslim dan sekuler. Pada saat yang sama, terjadi fragmentasi baik dalam kubu-kubu Muslim maupun kubu sekuler. Setiap tradisi memiliki solidaritas dan identitas sektoralnya masing-masing. Namun, dalam momen-momen tertentu, logika pertarungan politik yang ada memaksa sektor-sektor yang lebih kecil dari setiap aliran kultural untuk bersatu dalam sebuah koalisi entitas aliran yang lebih luas. Ini terutama berlaku pada saat berhadapan dengan ancaman-ancaman dari luar terhadap apa yang dianggap sebagai identitas kultural bersama.

Jadi, pembentukan Indonesia sebagai sebuah komunitas politik yang baru mengekspresikan bukan hanya sebuah ketegangan dalam interaksi negara-masyarakat, melainkan juga dalam interaksi antar-beragam tradisi politik yang ada dalam masyarakat. Di bawah pemerintahan kolonial "yang asing", konflik dalam masyarakat ternetralisasi oleh konflik dalam interaksi negara-masyarakat. Saat negara kolonial lenyap, konflik-konflik dalam masyarakat sulit menemukan suatu "kalimatun sawa" (kepentingan bersama) untuk bersatu dalam sebuah blok historis.

Dalam persaingan antara inteligensia sekuler dan Muslim dalam hal kepemimpinan politik dari negara yang baru merdeka, inteligensia sekulerlah yang menjadi pemenangnya. Kebijakan asosiasi pemerintah kolonial Belanda dengan ambisi terselubungnya untuk menjauhkan elite baru dari Islam sekarang mulai

membuahkan hasil dengan kemunculan dominasi inteligensia sekuler (yang moderat). Kelemahan inteligensia Muslim dalam hal kualifikasi-kualifikasi pendidikan dan pemikiran politik modern diperburuk dengan kebijakan Belanda dan Jepang untuk memarginalkan Islam politik. Sebagai akibatnya, kubu Islam mengalami kekalahan dalam sederetan pertarungan politik.

Inteligensia Muslim mulai menyadari posisi minoritasnya dalam komunitas intelektual ini pada tahun 1920-an. Untuk mengatasinya, mereka mengembangkan suatu proyek historis untuk mengislamisasikan kaum terpelajar. Proyek historis ini akan menjadi tema utama dari gerakan-gerakan intelektual Muslim selama tahun-tahun berikutnya sepanjang abad ke-20. Proyek ini menjelma antara lain dalam pendirian JIB, SIS, dan universitas Islam. Proyek-proyek historis tersebut berperan penting dalam proses kelahiran benih-benih baru inteligensia Muslim. Namun, pada saat proklamasi kemerdekaan, keunggulan kompetitif dari inteligensia Muslim masih tetap kalah dibandingkan dengan inteligensia sekuler. Hal ini menyebabkan rendahnya representasi Islam politik dalam komunitas politik dari Republik yang baru lahir itu.

Dengan kelemahan kubu Islam dalam medan politik Republik Indonesia yang baru berdiri itu, Islam tetap menjadi pihak luar dalam ranah politik Indonesia. Kondisi ini memunculkan apa yang disebut W.F. Wertheim (1980) sebagai sindrom “mayoritas dengan mentalitas minoritas”. Jenis kenangan dan mentalitas kolektif seperti inilah yang akan membentuk konstruksi politik makna *(politics of meaning)* umat Muslim dalam dekade-dekade berikutnya. Di bawah bayang-bayang struktur kognitif serupa itulah generasi baru inteligensia Muslim terlahir dengan memikul beban kenangan yang pedih.[]

Catatan:

1. Dikutip dari Hatta (1998: 15).
2. Dikutip dari H. Benda (1958: 176). Yang dimaksud dengan "tipu muslihat" kebijakan (Belanda) itu tampaknya ialah kebijakan "asosiasi". Untuk pembahasan mengenai kebijakan "asosiasi", lihat Bab 2.
3. Dikutip dari Furnivall (1958: 465).
4. Dalam kenyataannya, manuver politik kaum sosialis di negeri Belanda itu gagal dan kekuasaan yang lama masih bertahan.
5. Karena takut bahwa orientasi komunis ISDV dengan kemampuannya untuk mengumpulkan paling tidak 3.000 tentara dan pelaut untuk bergabung dalam dewan-dewan Soviet, terutama di Surabaya, pemerintah menghancurkan dewan Soviet ini, mengasingkan Sneevliet, dan mengasingkan atau menangkapi para pemimpin yang lain dari serikat buruh ini. Kemudian, setelah munculnya dugaan akan keterlibatan kaum komunis dalam kerusuhan kota di Surakarta pada awal tahun 1919, pihak pemerintah menangkap Hadji Misbach ("hadji merah" dalam SI) dan Douwes Dekker, serta mengasingkan Tjipto Mangunkusumo dari semua daerah yang berbahasa Jawa. Selain itu, setelah terbunuhnya seorang *Controleur* Belanda di Tolitoli (Sulawesi Utara) pada Mei 1919, persis setelah Abdul Muis dari Central Sarekat Islam (CSI) melakukan perjalanan rangkaian pidato di daerah itu, Muis ditangkap. Segera sesudahnya, sebuah insiden penembakan di Garut (Jawa Barat) menyebabkan terungkapnya apa yang disebut sebagai Seksi B yang bersifat rahasia dalam tubuh SI dan sebagai akibatnya, ditangkaplah Sosrokardono dari CSI bersama dengan beberapa anggota ISDV (Ricklefs, 1993: 174).
6. Seperti yang diamati oleh Ingleson (1979: 176): "Depresi ekonomi berdampak lebih lambat terhadap Indonesia ketimbang terhadap kebanyakan negara lainnya, terutama karena hal itu lebih merupakan krisis komoditi pertanian yang timbul kemudian ketimbang sebagai krisis keuangan yang muncul lebih dahulu. Namun, efek depresi ini di Indonesia bertahan lebih lama dan memiliki dampak yang dalam terhadap struktur sosial dan ekonomi negeri itu."
7. Jumlah siswa pribumi di sekolah-sekolah rakyat (*vernacular schools*) milik swasta dan pemerintah dari semua tipe (*Standaardschool, Volkschool,* dan *Vervolgschool*) pada tahun 1920 ialah 781.284, sementara untuk sekolah bergaya Eropa (baik milik swasta dan pemerintah) adalah sebagai berikut: di sekolah-sekolah dasar (ELS, HIS, *Speciale School*), jumlah siswa pribumi adalah 43.411; di sekolah menengah (HBS 3, JBS 5, *Lyceum*, MULO, dan AMS) adalah 1.190; dan di sekolah-sekolah kejuruan ialah 3.917 (Van der Veur, 1969: 7-12).
8. Ekonomi pasca-PD I dan depresi ekonomi yang hebat pada tahun 1930-an telah mengakibatkan pemotongan belanja (subsidi) pemerintah untuk sektor pendidikan. Hal ini membuat biaya bersekolah menjadi tinggi, memaksa orang-orang Hindia untuk mengalihkan minat bersekolahnya ke sekolah-sekolah yang independen (tak diakui oleh pemerintah), yang disebut sebagai "sekolah-sekolah liar" (Ingleson, 1979: 205). Jumlah sekolah liar itu pada akhir tahun 1930-an diperkirakan sebesar 2.200 dengan jumlah siswa 142.000. Sekolah-sekolah independen yang paling terkenal ialah yang tergabung dalam kelompok sekolah Taman Siswa yang didirikan oleh Suwardi Surjaningrat (Ki Hadjar Dewantara).
9. Meskipun para siswa dari tipe-tipe sekolah yang berbeda menunjukkan latar belakang

pekerjaan orangtua yang berbeda-beda. Berdasarkan Laporan Komisi Pendidikan pada tahun 1929, Van der Veur (1969: 25) menyimpulkan: "Para orangtua dari siswa yang belajar di ELS, seperti halnya orang Eropa, hampir sepenuhnya adalah para pegawai (453 dari 484), terutama pegawai pemerintah. Di pihak lain, di *Schakelschool*, sebagian besar siswanya (715 dari 1.173) berasal dari sebuah lingkungan sosial yang berbeda, yaitu dari lingkungan pengusaha pribumi. Di antara kedua tipe sekolah itu, tetapi lebih dekat dengan ELS dalam hal posisi sosial orangtuanya ialah HIS di mana 10.747 dari 11.909 siswa, berasal dari keluarga yang orangtuanya menjadi pegawai.

10. Ini tampaknya mencakup pula para mahasiswa keturunan Cina. Untuk mendapatkan gambaran lebih jauh, kita bisa melihat statistik mahasiswa Indonesia di Universitas Leiden yang dikompilasikan oleh Harry A. Poeze (1990: 57). Pada 1920-1924, jumlah mahasiswa pribumi Indonesia yang belajar di universitas tersebut sebanyak 60, sementara yang keturunan Cina sebanyak 28. Berdasarkan angka ini, kita bisa mengasumsikan bahwa total jumlah mahasiswa pribumi di negeri Belanda pada akhir tahun 1924 tidak mencapai angka sebesar itu (673 mahasiswa).
11. Mohammad Hatta, misalnya, bisa melanjutkan studinya ke negeri Belanda karena adanya dukungan biaya dari masyarakat lokal Minangkabau.
12. Institut-institut penelitian ini didirikan sebagai bagian dari universitas maupun sebagai lembaga yang independen. Institut penelitian yang paling terkenal dalam periode ini ialah Institut Eijkmann (Institut Penelitian Kedokteran) di Jakarta, yang dinamai mengikuti nama Dr. C. Eijkmann (1858-1930) yang memenangi Hadiah Nobel pada tahun 1929 atas penemuan vitaminnya, dan nama tokoh itu dipilih karena dia melakukan eksperimen-eksperimennya di rumah sakit-rumah sakit militer di Jakarta. Baik kuantitas maupun kualitas institut-institut penelitian Hindia diakui secara global, terutama setelah masuknya arus kedatangan para saintis Eropa (kebanyakan orang Belanda) ke Hindia selama masa depresi ekonomi yang hebat pada tahun 1930-an dan setelah pendudukan Jerman atas Belanda pada 1940. Pada awal-awal 1940-an, terdapat 26 institut penelitian di negeri Hindia yang menghasilkan jurnal-jurnal terkemuka (Masser, 1994).
13. Contoh-contoh dari institut-institut penelitian yang didirikan oleh para pemilik perkebunan swasta ialah Observatorium Bosscha di Bandung (didirikan oleh seorang pemilik perkebunan teh), Institut Penelitian Karet, dan Institut Penelitian Perhimpunan Perkebunan Sumatra.
14. Terdapat keinginan kuat untuk mendirikan fakultas bahasa dan sastra Indonesia dari pihak Direktur Pendidikan, J. Hardeman, pada tahun 1927, tetapi gagasan itu baru terwujud pada tahun 1940 (Van der Veur, 1969: 5).
15. Jumlah siswa pribumi di sekolah-sekolah rakyat milik pemerintah dan swasta dari semua tipe (*Standaardschool, Volkschool, Vervolgschool, Schakelschool* [berdiri tahun 1921] dan MULO berbahasa lokal [berdiri tahun 1937]) ialah 2.220.513, sementara yang belajar di sekolah bergaya Eropa (milik pemerintah dan swasta) adalah sebagai berikut: di sekolah dasar (ELS, HIS, *Speciale School*), siswa pribuminya sebanyak 88.023; di sekolah menengah (HBS 3, HBS 5, Lyceum, MULO, dan AMS) sebanyak 9.975; di sekolah-sekolah kejuruan sebanyak 5.990 (Van der veur, 1969: 7-12); dan di universitas sebanyak 673 (Thomas, 1973: 11-12).
16. Menurut Ricklefs (1993: 161), total penduduk Hindia pada tahun 1939 ialah sekitar 70 juta.

17. Untuk jumlah pengajar, 91 orang Eropa, 19 orang Indonesia, dan 15 orang keturunan Asia lainnya (Thomas, 1973: 12).
18. Kontrolir adalah pegawai pemerintah Hindia Belanda yang kedudukannya di bawah asisten residen.
19. Untuk informasi lebih jauh, lihat Soebagijo (1980), Ghazali *et al*., (1988), Panitia Peringatan 75 tahun Kasman (1982), Panitia Peringatan Mohammad Natsir/Mohamad Roem 70 Tahun (1978).
20. Di bawah pendudukan Jepang, sekolah-sekolah direorganisasi dan dinamai ulang dengan bahasa Indonesia dan bahasa Jepang. MULO diganti nama menjadi Sekolah Menengah Rendah (dalam bahasa Indonesia) atau *Chugakko* (dalam bahasa Jepang). Hampir semua tipe dari sekolah umum dan kejuruan level menengah atas disatukan dan dinamai ulang menjadi Sekolah Menengah Tinggi (SMT, dalam bahasa Indonesia) atau *Kotto Chu Gakko* (dalam bahasa Jepang). Bekas NIVAS (sekolah dokter hewan) di Bogor dibiarkan tetap berdiri sendiri, tetapi namanya diubah menjadi *Bogor Zai Gakku*. Para guru sekarang disebut dengan *Engku* dan mereka terutama berasal dari lulusan sekolah guru. Namun, karena jumlah guru profesional terbatas, maka lulusan THS dan GHS juga direkrut menjadi guru. Pada level universitas, Jepang hanya membuka kembali GHS (pada tahun 1943) dan THS (pada tahun 1944). GHS diganti nama menjadi *Ika Daigaku*, sementara THS diganti nama menjadi *Kogyo Daigaku*. Untuk *Ika Daigaku*, ditambahkan jurusan baru, yaitu jurusan farmasi, selain jurusan awalnya semasa GHS, dan mahasiswa NIAS di Surabaya, dipindahkan ke Jakarta. Sementara itu, bekas STOVIT (sekolah menengah kegigian/dental) dinaikkan tingkatnya menjadi akademi tiga tahun dan diberi nama Jepang *Ika Daigaku Shika Igakubu*. Selanjutnya, untuk menggantikan bekas *Bestuursacademie*, pihak Jepang mendirikan sebuah perguruan tinggi baru untuk mendidik para pegawai pemerintah pada tahun 1944 yang diberi nama *Kenkoku Gakuin* dan pada saat yang bersamaan juga mendirikan Sekolah Guru Tinggi atau *Kootoo Shihan Gakko*. Rencana untuk membuka sebuah universitas Islam yang telah dijanjikan sejak awal 1942 dalam rangka untuk menarik dukungan kalangan Muslim terhadap kepentingan-kepentingan Jepang terwujud pada tanggal 8 Juli 1945. Universitas tersebut diberi nama Sekolah Tinggi Islam dan dikelola oleh sebuah dewan pengurus yang beranggotakan para Muslim terkemuka dan diketuai oleh Mohammad Hatta (Redaksi SMT, 1998: 33-37; Benda, 1958: 187; Thomas, 1973: 38-39, Junge, 1973: 66, Harjono, 1997: 12-13).
21. Ragam pendidikan militer dan paramiliter Jepang akan dibahas dalam ruang lain dalam bab ini.
22. Sukiman adalah adik dari Satiman (pelopor Jong Java). Keduanya merupakan anak dari pedagang Muslim dan mereka berdua sama-sama lulusan STOVIA. Setelah lulus, Sukiman melanjutkan ke universitas di negeri Belanda pada awal 1920-an. Saat kembali, dia segera bergabung dengan SI/PSI, dan sejak saat itu terkenal sebagai seorang pemimpin politisi Muslim.
23. Sekolah merujuk pada metode pendidikan persekolahan Barat yang menekankan pada pengajaran pelajaran-pelajaran umum.
24. Selama masa belajarnya di Makkah, Wahab memainkan peran besar dalam pendirian cabang lokal Sarekat Islam.
25. Sekolah-sekolah Islam yang termasuk dalam jaringan Nahdlatul Wathan dengan meng-

gunakan nama yang berbeda-beda muncul di Surabaya, Wonokromo, Jagalan, Pacarkeling, Gresik, dan tempat-tempat lain di Jawa Timur. Selain dari jaringan sekolah ini, dari tahun 1919, Wahab juga mengorganisasi sebuah kelompok diskusi mengenai persoalan-persoalan Islam di kalangan ulama tradisional di Surabaya yang diberi nama Tasjwirul Afkar (pertukaran pikiran). Selain itu, pada awal tahun 1920-an, Wahab juga mendirikan, di lingkungan komunitas tradisionalis, sebuah organisasi pemuda, Syubbanul Wathan (Pemuda Tanah Air), dan sebuah koperasi pedagang, Nahdlatul Tujjar (Kebangkitan Pedagang). Di luar lingkungan tradisionalis, dia juga melakukan usaha-usaha untuk bergabung dengan jaringan intelektual nasionalis lewat keterlibatannya dalam Indonesische Studieclub-nya Sutomo (Soekadri, 1979: 64-66; Van Bruinessen, 1994: 34-36).

26. Majalah-majalah paling penting dari Persis ialah *Pembela Islam* (1929-1933), *Al-Fatwa* (1931-?), dan *Al-Lisaan* (1935-1941).
27. Pola umum kontrol Jepang atas sektor pendidikan Islam dideskripsikan dengan baik oleh Benda (1958: 131): "Pola yang secara perlahan muncul memperlihatkan secara jelas bahwa, sementara pihak Jepang merasa cukup dengan mengontrol secara tidak langsung sekolah-sekolah agama pada level-level rendah, mereka memutuskan untuk mengelola sendiri semua sekolah menengah, sekolah guru, dan perguruan tinggi. Maka, pada bulan Mei 1943, pihak pemerintah pendudukan melarang pelajaran agama (yang tak wajib) di sekolah-sekolah menengah pemerintah. Pada bulan yang sama, semua guru Islam diorganisasi ke dalam sebuah lembaga sentral, yaitu Pergaboengan Goeroe Islam Indonesia, dan secara berangsur-angsur, semakin banyak sekolah Islam—dan Arab—yang dibuka kembali."
28. Para anggota komite itu di antaranya ialah Wachid Hasjim (seorang pemimpin muda NU dan pejabat ketua Masjumi), Satiman Wirjosandjojo, dan Sukiman Wirjosandjojo (yang pernah merintis proyek yang sama pada akhir tahun 1930-an), Mohammad Natsir (mantan aktivis JIB), Fathurrahman Kafrawi, dan Abdul Kahar Muzakkir (mantan aktivis Djami'ah Chairiah), Mas Mansur, Farid Ma'ruf, dan Kartisudarmo (dari Muhammadiyah), Suwandi dan S. Mangunsarkoro (dari kantor dinas pendidikan pemerintah pendudukan).
29. Dewan pengurus universitas tersebut terdiri dari Drs. Muhammad Hatta sebagai Ketua, Mohammad Natsir sebagai sekretaris plus beberapa nama terkenal lainnya, seperti Prof. Dr. Husein Djajadiningrat dan Dr. Sukiman Wirjosandjojo sebagai anggota. Rektor universitas tersebut ialah Abdul Kahar Muzakkir (mantan aktivis perhimpunan mahasiswa Indo-Malaya di Kairo, Djama'ah Al-Chairiah dan kemudian menjadi pegawai senior *Shumubu*). Senat universitas tersebut terdiri dari rektor sebagai ketua, dibantu oleh Mohammad Natsir dan Mr. Prawoto Mangkusasmito (presiden terakhir SIS) masing-masing sebagai sekretaris dan wakil sekretaris bersama dengan beberapa anggota termasuk Mr. Kasman Singodimedjo dan Mr. Abdul Karim (mantan presiden kelima SIS), Prof. Dr. Poerbotjaroko, Prof. Dr. Slamet Iman Santoso, Mr. Mohammad Yamin, dan beberapa lainnya. Di antara para pengajar universitas tersebut ialah seorang intelektual dari generasi pertama inteligensia Muslim yang terkenal, Agus Salim (Harjono & Hakiem, 1997: 8-9).
30. Untuk bahasan mengenai kaum *Dreyfussard* (dalam konteks Eropa), lihat Bab 1.
31. Sebagai contoh, pers komunis *Pandoe Merah* dalam terbitan pertamanya pada tahun 1924 memuat sebuah artikel berjudul "Sarekat Orang-Orang Intellectuel di Indonesia", yang mengasosiasikan istilah "*intellectual*" dengan kaum berpendidikan tinggi. Pada

Desember 1929, Sukarno menulis sebuah artikel dalam majalah PNI, *Persatoean Indonesia*, berjudul “Kewadjiban Kaoem Intellectueel”. Dalam artikel ini, dia mendefinisikan intelektual sebagai mereka yang akal-pikirannya lebih tinggi daripada orang-orang awam, sambil mengkritik orang-orang yang memiliki kemampuan intelektual yang tinggi, tetapi bersikap apolitik dan tidak memiliki nasionalisme; saat
yang sama ia mengidealkan bersatunya kaum intelektual dengan rakyat. Kemudian, Sutan Sjahrir (1909-1966), yang kelak menjadi perdana menteri pertama pada saat Indonesia merdeka—menulis sebuah artikel yang sama dalam koran *Daulat Ra'jat* (10 November 1931), yang berjudul “Kaoem Intellectueel dalam Doenia Politik Indonesia”, yang sekali lagi mengaitkan intelektual dengan kepemimpinan politik rakyat. Setelah itu, istilah “*intellectueelen*”, “*intellectualisme*”, dan “*intellectualistis*” dipakai secara luas dalam tulisan-tulisan sastra dan kebudayaan dari para “Poedjangga Baroe” terutama dalam “Polemik Kebudayaan” mereka pada 1930-an. Istilah-istilah tersebut tampil secara mencolok dalam karya Sutan Takdir Alisjahbana dan lawan polemiknya, Sutomo. Takdir mengasosiasikan istilah-istilah tersebut dengan kesanggupan dan fungsi manusia pemikir untuk menafsirkan dunia secara analitik dan objektif untuk bisa menemukan sebuah landasan intelektual yang baru bagi persatuan bangsa Indonesia (Kartamihardja, 1954).

32. Lihat, misalnya, Sukarno (1929) dan Sjahrir (1931).
33. Mengenai komentar-komentar terhadap pandangan Laclau dan Mouffe tentang blok historis, lihat Radhakrisnan (1990: 93-94) dan Yanrella (1993: 87-88).
34. Patut dicatat bahwa Indische Vereeniging bukan hanya satu-satunya perhimpunan mahasiswa yang peduli mengenai perkembangan di Hindia. Juga ada perhimpunan mahasiswa keturunan Cina Hindia, Chung Hwa Hui, dan kelompok mahasiswa Belanda yang mempelajari dan peduli dengan Hindia, yaitu Groeven van Indologische studenten. Pada 1917, di bawah sponsor kaum *Ethici* Belanda, muncul inisiatif untuk membentuk sebuah federasi dari ketiga perhimpunan tersebut yang disebut “Indonesisch Verbond van Studeerenden” (Federasi Mahasiswa Indonesia). Namun, federasi itu hanya bertahan selama lima tahun karena adanya perbedaan-perbedaan yang tak bisa terjembatani lagi dalam hal arah dan kepentingan politik (Blumberger, 1931: 183-184).
35. Saat kepulangannya kembali ke Hindia pada November 1919, Tan Malaka bekerja sebagai guru bagi kuli-kuli kontrak perusahaan *Senembah*. Anderson menggambarkan perjalanan intelektualnya sebagai berikut: “Pada bulan Juni 1921, dia pindah ke Jawa, tempat ketika dia dengan segera tenggelam dalam arus gerakan radikal. Dia diundang ke Semarang oleh Semaun, Ketua PKI, dan memintanya untuk mendirikan sebuah sekolah di sana. Keberhasilannya dalam mengembangkan sekolah itu ... merupakan sebuah faktor utama bagi pengangkatannya sebagai Ketua PKI pada kongres kedelapan partai tersebut yang diadakan pada bulan Desember tahun itu. Meskipun usianya baru 25 tahun, dia memimpin partai tersebut dengan cukup hebat sehingga memaksa pihak pemerintah kolonial mengambil tindakan represif. Pada bulan Maret 1922, dia diasingkan dari Hindia. Dua puluh tahun kemudian, dia menancapkan kembali kakinya di tanah airnya” (Anderson, 1972: 271). Selama pengasingannya dan masa penjaranya, dia menulis beberapa buku, dan yang paling penting ialah autobiografi politiknya, *Dari Pendjara ke Pendjara*, dan filsafat politiknya, *Madilog (Materialisme, Dialektika, dan Logika)*.
36. Pada tahun 1919, Gunawan Mangunkusumo dan Sutomo (mantan pendiri Budi Utomo)

tiba di negeri Belanda dan dengan segera menjadi mentor bagi para rekan mahasiswa junior mereka. Pada saat yang sama, Nazir Pamontjak (mantan aktivis Jong Sumatranen Bond), Achmad Subardjo Djojoadisurjo (mantan aktivis Jong Java), dan Alex Andries Maramis (mantan aktivis Jong Minahasa) juga tiba di negeri Belanda. Dalam tahun-tahun berikutnya, banyak lagi mantan aktivis yang melanjutkan studi mereka di negeri Belanda, seperti Hermen Kartowisastro, Iwa Kusuma Sumantri, Mohammad Hatta, Sukiman Wirjosandjojo, Gatot Mangkupradja, Darmawan Mangunkusumo, Sunarjo, Abdul Madjid Djojoadiningrat, Sartono, Ali Sastroamidjojo, Setiadjit, dan Sutan Sjahrir (Simbolon, 1995: 321-329). Kebanyakan mahasiswa ini akan memainkan peran-peran yang menentukan baik selama masa perjuangan kemerdekaan dan dalam dekade-dekade awal kemerdekaan Indonesia.

37. Patut diingat bahwa stratifikasi sosial dalam masyarakat kolonial tidak didasarkan pada kepemilikan material (tanah atau kekayaan), tetapi pada kedekatan individu dengan simbol-simbol kekuasaan dan otoritas. Jadi, keluarga-keluarga pedagang pribumi termasuk dalam kelompok status yang rendah, meski dalam kekayaan mereka makmur.
38. Hal ini termasuk di dalamnya Hindia, Filipina, *Straits Settlements* (Malaka, Singapura, Penang, dan sekitarnya), Borneo Inggris (Sarawak, Brunei, Borneo Utara Inggris) dan Madagaskar.
39. Seorang sarjana Belanda yang terkenal, Van Hollenhoven, mengkritik penggunaan istilah “Indonesia” sebagai sinonim dari Hindia. Menurutnya, meskipun jumlah terbesar (sekitar 49 juta) rakyat “Indonesia” (dalam arti lama, menurut istilah studi antropologis) pada saat itu hidup di Hindia, tetapi terdapat paling tidak 15 juta orang yang berada di luar wilayah tersebut. Menjawab kritik tersebut, Hatta (1928) mengambil analogi dengan kasus AS. Meskipun konsepsi geografis dari istilah “Amerika” merupakan penanda bagi sebuah benua baru yang terentang antara dua kutub sehingga mencakup beberapa negara dan bangsa, dalam kenyataannya, istilah itu dipakai sebagai nama dari hanya satu negara yang menempati suatu sudut dari keseluruhan benua itu, dan nama itu diambil dari nama benua tersebut. Bahkan, nama negara tersebut bukan saja “Amerika”, melainkan Amerika Serikat (United States of America) yang seolah-olah merupakan federasi dari semua negara di benua tersebut. Menurut Hatta, penamaan Amerika untuk merujuk pada satu negara tertentu bisa diterima bukan hanya karena nama itu telah dipergunakan oleh masyarakat AS, melainkan juga karena negara-negara lain di benua itu telah memiliki namanya sendiri-sendiri (Hatta, 1928).
40. Mohammad Hatta lahir di Bukittinggi (Sumatra Barat) pada tahun 1902, dengan nama aslinya ialah Mohammad Ibn ‘Atta’. Nama ini terinspirasikan oleh nama Mohammad ‘Atta-i ‘l-Lah Al-Sakandari, pengarang buku *Al-Hikam*, sebuah buku sufistik yang sudah terkenal di kalangan komunitas-komunitas pesantren atau surau (Madjid, 2002). Dia berasal dari keluarga yang kuat agamanya dan kaya. Kakeknya, Syaikh Abdurrahman (1777-1899) merupakan pendiri utama *Surau Batuampar* (Payakumbuh) yang terkenal sebagai pusat pengajaran tarekat Naqsyabandiyyah. Ayahnya, Hadji Muhammad Djamil (Syaikh Batuampar), merupakan seorang ulama-pedagang terkenal

di daerahnya, sementara ibunya adalah keturunan dari keluarga paling kaya di kota itu (Noer, 1990: 15-16; Alamsjah, 1952: 32). Dengan latar belakang keluarga kaya, Hatta bisa bersekolah di ELS dan MULO di Padang, dan kemudian melanjutkan studinya ke Prins Hendrik Handels School di Jakarta. Selama masa kanak-kanaknya dan masa bersekolahnya di Sumatra Barat, dia penah mendapatkan pengajaran sufisme Islam yang

diajarkan di surau milik ayahnya dan pengajaran Islam beraliran reformis-modernis yang diberikan terutama oleh Djamil Djambek di Bukittinggi dan Abdullah Achmad di Padang. Namun, selain dari pelajaran agama ini, sejak tahun kedua studinya di MULO (1918), dia menjadi tertarik dengan sebuah organisasi pemuda pelajar, Jong Sumatranen Bond. Rasa ketertarikannya ini menjadi semakin mendalam selama masa studinya di Jakarta hingga dia pergi ke negeri Belanda pada tahun 1922 untuk melanjutkan studinya di Handels-Hoogeschool di Rotterdam (Noer, 1990: 21-22). Karena telah lama dibesarkan dalam lingkungan agama yang kuat dan kemudian lama mendapatkan pendidikan sekuler dan berada di lingkungan sekuler, Hatta menjadi seorang Muslim yang taat secara pribadi, tetapi "liberal"(menganut nilai-nilai inklusif) secara politik.

41. Pada pertemuan-pertemuan PI pada tanggal 7 dan 28 Maret 1926, Sunarjo memunculkan persoalan mengenai bentuk negara Indonesia merdeka. Hatta dan mayoritas mahasiswa di Amsterdam lebih memilih sistem negara federal dengan alasan karena adanya keragaman latar budaya di Hindia (Ingleson, 1979: 12).
42. Sukarno adalah anak dari seorang guru sekolah dari garis keturunan priayi rendahan. Dia bisa masuk sekolah Belanda (ELS) atas bantuan seorang guru privat Belanda. Sukarno sejak lama fasih dalam "bahasa" nasionalisme. Pergaulan awalnya dengan organisasi pemuda, Tri Koro Darmo (Jong Java) mungkin telah menghidupkan kepeduliannya pada masalah-masalah bangsa, tetapi pendidikan awal nasionalismenya justru diperoleh saat dia bertemu dengan pemimpin besar SI, Tjokroaminoto, pada saat dia masih menjadi pelajar HBS di Surabaya. Tjokro bukan hanya terkenal karena kecenderungannya untuk "sepakat dengan semua orang"—sehingga karena itu, para aktivis politik dari beragam ideologi selalu disambut baik di rumahnya—melainkan juga terkenal sebagai bapak kos bagi para mahasiswa dari beragam kecenderungan politik. Bukan hanya Sukarno yang tinggal di rumahnya, melainkan juga Muso dan Alimin (yang kemudian menjadi para pemimpin PKI), Kartosuwirjo (kelak menjadi seorang pemimpin Islam militan [DI/TII]), dan Abikusno Tjokrosujoso (kelak menjadi seorang pemimpin PSII) (Amelz,
1952: 55). Barangkali interaksi-interaksi awalnya dengan para aktivis politik dari beragam latar belakang serta dari "bacaannya" mengenai perpecahan yang terus berlangsung di kalangan partai-partai politik besarlah yang menjadikan Sukarno sadar akan kelemahan dari gerakan-gerakan proto-nasionalis.
43. Alih-alih membatasi diri pada diskusi-diskusi dan saran yang bersifat teoretis, ISC menekankan pada nilai praktis dari pengetahuan dalam usahanya untuk menemukan solusi-solusi bagi masalah-masalah bangsa. Dalam usahanya itu, ISC mempromosikan pendirian sekolah-sekolah, bank-bank, klinik-klinik kesehatan, rumah-rumah untuk anak telantar, dan sebagainya. Para aktivis dari klub ini berasal dari mantan anggota PI yang telah kembali ke Tanah Air, yang merupakan orang-orang Jawa berpendidikan Barat dan banyak dari mereka yang pernah menjadi anggota BU, tetapi, seperti halnya Sutomo, melihat bahwa orientasi kejawaan dari organisasi tersebut tak lagi sesuai dengan semangat nasional yang baru. Anggota yang lainnya berasal dari para lulusan pendidikan tinggi di Bandung dan Batavia.
44. Para pengurus dari komite ini didominasi oleh para anggota ASC (Sartono sebagai ketua, Supardjo sebagai wakil ketua, Sukarno sebagai sekretaris satu, Sjahbudin Latif sebagai sekretaris dua, dan Mas Usman sebagai bendahara). Di samping menjadi anggota ASC, Sartono, Suprodjo, dan Sjahbudin Latif adalah mantan anggota PI (Ingleson,

1979: 22; Pringgodigdo, 1964: 60; *Biro Pemoeda* 1965: 46-47).

45. Setahun kemudian, perhimpunan itu mengubah namanya menjadi Partai Nasional Indonesia (PNI) yang merupakan partai politik pertama yang dipimpin oleh para intelektual yang berlatar belakang pendidikan tinggi.
46. Federasi ini terdiri dari PNI (diwakili oleh Sukarno dan Iskak), ASC (diwakili oleh Sartono, Budiarto, Samsi), OSI (diwakili oleh Sukiman dan Sjahbudin Latif), BU (diwakili oleh Kusumo Utojo dan Sutopo Wonobojo), Pasundan (diwakili oleh Oto Subrata, Bakri Surjaatmaja, dan S. Sendjaja), Sarikat Sumatra (diwakili oleh Parada Harahap dan Dachlan Abdullah), Kaum Betawi (diwakili oleh M. Husni Thamrin) dan ISC (diwakili oleh Sujono, Gondokusumo, dan Sunjoto). Mayoritas wakil dalam federasi ini terlihat jelas adalah mereka yang berpendidikan tinggi.
47. Bubarnya federasi itu disebabkan oleh adanya pertarungan kuasa yang saling bersaing antara para pemimpin Muslim dan nasionalis untuk menjadi pemimpin dari gerakan politik secara umum dan PPPKI secara khusus.
48. Panitia dari kongres tersebut terdiri dari PPPI (Sugondo Joyopuspito), Jong Java (Joko Marsaid), Jong Sumatra (Muhammad Yamin), Jong Batak (Amir Sjarifuddin), Jong Islamieten Bond (Johan Muhamad Tjaja), Pemoeda Indonesia (Kotjosungkono), Jong Celebes (Senduk), Jong Ambon (J. Leimena), dan Pemoeda Kaum Betawi (Rohjani).
49. Di tengah-tengah sederetan perkembangan sosial dan politik dan adanya kebutuhan untuk memperbarui bangunan kehidupan sosial dan identitas Indonesia, terjadi perubahan-perubahan yang signifikan baik dalam isi maupun bentuk dalam karya-karya kesusastraan. Pada 1920-1922, Muhammad Yamin mulai meninggalkan bentuk-bentuk pantun dan syair tradisional pada saat dia menerbitkan puisi-puisi yang untuk pertama kalinya benar-benar terpengaruh oleh Barat, yang diikuti dengan penerbitan novel-novel Indonesia modern awal seperti *Azab dan Sengsara Anak Gadis,* karya Merari Siregar, dan *Sitti Noerbaja,* karya Marah Rusli, yang keduanya diterbitkan oleh Balai Pustaka (BP) masing-masing pada tahun 1920 dan 1922. Produksi karya-karya kesusastraan modern itu dimungkinkan oleh berdirinya BP yang disponsori pemerintah kolonial. Barangkali terlalu berlebihan jika mengharapkan munculnya karya-karya kesusastraan (politik) yang kritis dari rumah penerbitan ini karena pemerintah kolonial selalu curiga terhadap segala sesuatu yang berkaitan dengan gerakan nasionalis. Meski demikian, BP secara tanpa sengaja telah berfungsi sebagai batu loncatan bagi perkembangan karya-karya sastra yang berorientasi nasionalistik. Tema utama dari karya-karya sastra terbitan BP pada tahun 1920-an/1930-an ialah krisis identitas diri yang dialami oleh para anggota inteligensia yang terjebak antara dunia tradisi dan modern. Di luar tema besar itu, meski ada pembatasan-pembatasan pemerintah terhadap apa pun yang mengasosiasikan diri dengan nama Indonesia, BP secara tanpa sengaja telah menerbitkan beberapa buku yang memiliki nilai penting dalam kerangka nasionalisme. Dalam novel *Salah Asuhan,* karya Abdul Muis (terbit tahun 1928), kumpulan puisi *Madah Kelana,* karya Sanusi Pane (1931), dan novel *Nasib,* karya Habib St. Maharaja (1932), istilah Indonesia dipakai secara bebas (Teeuw, 1986: 23-24). Di luar kesusastraan BP, cerita-cerita berseri dalam pers-pers berbahasa daerah masih terus menjadi media alternatif utama untuk menerbitkan karya-karya sastra (politik) yang lebih kritis. Contoh *par excellence* dari terbitan berseri ini ialah novel *Rasa Merdika* dan *Kromo Bergerak,* karya Mas Marco Kartodikromo, yang dimuat dalam *Sinar Hindia,* masing-masing pada tahun 1924 dan 1931.

50. Dalam tahun pertama, subtitel majalah tersebut ialah "*Madjalah kesoesastraan dan bahasa serta keboedajaan oemoem*". Dari tahun ketiga dan selama beberapa tahun, subtitelnya ialah "*Pembawa semangat baroe dalam kesoesastraan, seni, keboedajaan dan soal masjarakat oemoem*". Kemudian, berubah menjadi "*Pembimbing semangat baroe jang dinamis oentoek membentoek keboedajaan baroe, keboedajaan persatoean Indonesia*" (Teeuw, 1986: 29-30).
51. Polemik itu diawali dengan sebuah artikel provokatif karangan St. Takdir Alisjahbana, "Menoedjoe Masjarakat dan Keboedajaan Baroe" yang dimuat di PB pada bulan Agustus 1935. Artikel ini dengan segera mengundang tulisan-tulisan dari peserta polemik yang lain, seperti Sanusi Pane, Sutomo, Suwardi Surjaningrat, Purbatjaraka, Cindarbumi, dan M. Amir—untuk terlibat dalam polemik itu dan juga melibatkan beberapa pers yang lain seperti *Soeara Oemoem*, *Pewarta Deli*, dan *Wasita* (Kartamihardja, 1954).
52. Yang dimaksudkan dengan istilah "intelektualisme" ialah kesanggupan untuk melihat dunia secara objektif dan analitis; sementara istilah "individualisme" berarti mengutamakan hak-hak individu di atas kelompok; dan istilah "materialisme" berarti sikap kepemilikan yang sehat terhadap kenyamanan-kenyamanan material.
53. Fakta bahwa Sutomo, sebagai produk pendidikan luar negeri (di Eropa), lebih berpihak kepada tradisi-tradisi pra-penjajahan, sementara Takdir, sebagai produk pendidikan Hindia, menghargai tradisi-tradisi Barat menunjukkan bahwa ekposur terhadap "rumah penjajah" (*master's house*) tidak menjamin bahwa individu tersebut akan setia pada pihak kolonial. Respons individu terhadap kebudayaan imperial tampaknya bergantung pada pengalaman pribadi yang bersifat spesifik saat tinggal di "rumah penjajah" serta pada asal-usul dan pergaulan sosial dari individu tersebut.
54. Bagi para penganjur "autentisitas", seruan untuk menolak semua hal yang berkaitan dengan kolonialisme lewat program-program dekolonisasi didasari oleh ide bahwa beberapa bentuk dan praktik budaya imperial dianggap "tak autentik" dan berbahaya. Pandangan ini lebih memilih kembali kepada apa yang dianggap sebagai "autentisitas" dengan jalan memulihkan kembali tradisi-tradisi dan kultur-kultur pra-kolonial yang asli. Yang menjadi problemnya ialah bahwa para pendukungnya sering kali terperangkap dalam pemikiran kultural yang bersifat esensialis, yakni praktik-praktik yang telah ada di-ikon-isasi sebagai sesuatu yang asli pribumi, sementara yang lainnya dikucilkan karena dianggap sebagai campuran atau tercemar, dengan mengabaikan kemungkinan bahwa kebudayaan-kebudayaan itu bisa berkembang dan berubah pada saat kondisi-kondisi yang melingkupinya berubah. Untuk menyangkal pandangan bahwa penggunaan budaya kolonialis dengan sendirinya memenjarakan pihak terjajah dalam paradigma konseptual pihak penjajah, muncullah strategi yang kedua, yaitu strategi meruntuhkan rumah sang penjajah dengan menggunakan peralatan sang penjajah sendiri. Menurut pandangan ini, subjek-subjek yang terjajah bisa menggunakan kultur penjajah lewat cara "apropriasi" tetapi dengan tujuan untuk mengartikulasikan identitas-identitas sosial dan kultural mereka sendiri. Bangunan rumah sang penjajah selalu bisa diubah dan beberapa peralatan bisa menjadi sarana untuk melakukan transformasi dan pembebasan konseptual. Selain itu, lewat cara "penasikhan" (*abrogation*), kultur yang terdominasi atau terjajah bisa menggunakan peralatan-peralatan dari wacana dominan untuk melawan kontrol politik atau kultural dari pihak yang dominan (Ashcroft, 1998: 5-22).
55. Menurut Mintz, banyak ide yang sering kali dikatakan kaum Marxis Indonesia sebagai

pemikiran Marx, sesungguhnya merupakan doktrin yang digagas oleh Lenin (Mintz, 1959: 171; 1965: 7).

56. Dalam praktiknya, ada kecenderungan bagi Partai Komunis Indonesia untuk menyimpang dari teori kelas dan nilai-nilai sekuler dan untuk mengakomodasi bentuk-bentuk lain dari pengelompokan sosial (aliran kultural) dan nilai-nilai sinkretik (keagamaan) dari petani kecil (Mortimer, 1969: 1-2).
57. Seperti yang dinyatakan oleh Louis Althuser, kesadaran itu terbangun lewat ideologi-ideologi; ideologi-ideologi ini merupakan sistem-sistem makna yang membangun relasi imajiner antara individu-individu dan kondisi-kondisi riil eksistensi mereka (1971: 152-155).
58. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai akar-akar dan rumusan-rumusan dari sosialisme Islam dalam konteks Indonesia, lihat J.S. Mintz (1965).
59. Salim dan Muis berargumen bahwa disiplin partai sebenarnya telah diterapkan oleh BO, NIP, dan bahkan PKI sendiri, sedangkan SI tidak. Sebagai organisasi paling kuat dalam periode ini, SI cenderung dipandang sebagai sebuah lahan perekrutan bagi organisasi-organisasi lain, terutama PKI (Pringgodigdo, 1964: 42).
60. Calon anggota delegasi ialah Tjokroaminoto dan Surjopranoto (PSI), Ahmad Soorkattie (Al-Irsyad), Fakhruddin (Muhammadiyah), dan Abdul Wahab Chasbullah (wakil ulama tradisional).
61. Para wakil resmi ke Kongres Makkah ialah Tjokroaminoto (PSI) dan Mas Mansur (dari Muhammadiyah). Di luar delegasi Al-Islam ini, terdapat empat delegasi tak resmi ke Kongres Makkah, yaitu Muhammad Al-Bagir (seorang ulama tradisional dari Yogyakarta), Djanan Thaib (seorang lulusan Al-Azhar yang mendirikan sekolah Indonesia di Makkah, yaitu Madrassa Indonesia Al-Makkah pada tahun 1926), Umar Nadji dan Muhammad bin Thalib (keduanya dari Al-Irsyad). Sementara itu, kalangan reformis-modernis di Sumatra Barat mengirimkan delegasinya sendiri ke Kongres Kairo, yaitu Hadji Rasul dan Abdullah Achmad (Van Bruinessen, 1994: 33).
62. Nama ini tampaknya terinspirasi oleh penamaan organisasi-organisasi sebelumnya yang dibentuk oleh Chasbullah sejak 1916 sampai awal 1920-an yang telah menggunakan kata "*nahdlah*", seperti Nahdlatul Wathan dan Nahdlatul Tujjar.
63. Tradisionalisme Islam cenderung melestarikan "nilai-nilai Islam pribumi".
64. Dalam pandangan J.D. Legge (1988: 21): "Nama itu barangkali dipilih dengan tujuan untuk melestarikan singkatan pendahulunya, PNI, tetapi dengan lebih mengekspresikan pandangan Hatta bahwa tugas utama dari gerakan nasionalis pada tahap ini bukanlah melakukan agitasi atau mobilisasi dari aksi massa untuk melawan kekuasaan kolonial, melainkan melakukan tugas yang kurang spektakuler, yaitu mendidik para anggota dari gerakan tersebut dan mempersiapkan perjuangan jangka panjang untuk melawan musuh penjajah yang lebih kuat."
65. Seperti yang dicatat oleh Mrázek (1994: 91): "PNI Baru secara cermat mencatat sifat-sifat ningrat dari lawannya." "Penyandang gelar bangsawan" merupakan istilah favorit mereka untuk menyebut kalangan ningrat.
66. Mengatakan bahwa para pendukung utama dari PNI Baru adalah mereka yang berpendidikan tinggi sama sekali tidak berarti mengatakan bahwa kualifikasi-kualifikasi pendidikan dari para pemimpinnya lebih unggul daripada pemimpin Partindo. Justru sebaliknya, latar belakang pendidikan dari para pemimpin Partindo ternyata lebih

unggul ketimbang para pemimpin PNI Baru karena kebanyakan dari pemimpin Partindo berasal dari keluarga-keluarga priayi tinggi yang telah memiliki akses terlebih dahulu ke pendidikan tinggi. Untuk pembahasan lebih jauh, lihat Ingleson (1979: 193-195).

67. Namun, selama dua tahun PPKD masih tetap berafiliasi dengan Indische Katholieke Partij (IKP) yang disponsori Belanda. Pada 1925, PPKD mulai berdiri sendiri dan independen dari IKP, dan setelah 1930, keanggotaannya diperluas sehingga mencakup orang-orang Katolik non-Jawa.
68. Sampai 1930-an, komunitas politik Protestan Indonesia masih berafiliasi dengan Christelijke Ethische Partij (yang kemudian pada akhir tahun 1930 diubah namanya menjadi Christelijk Staatkundige Partij) yang disponsori Belanda.
69. Federasi ini terdiri dari perkumpulan Kaum Kristen, Persatuan Guru Kristen, Persatuan Perawat Kristen, dan Persatuan Pemoeda Kristen.
70. Para penganjur dari federasi ini, seperti Amir Sjarifuddin, pada kongres misionaris Kristen di Karangpandan (dekat Surakarta) pada 1941, memunculkan isu mengenai panggilan Gereja dalam medan politik dan rencana untuk mendirikan partai politik Kristen. Rencana ini tak bisa diwujudkan sampai 1945 karena adanya pendudukan Jepang.
71. Dalam pada itu, setelah pemberontakan-pemberontakan yang membawa malapetaka pada 1926-1927, PKI dibangun kembali secara bawah tanah oleh Muso pada 1935 dan secara populer disebut sebagai PKI Ilegal (Anderson, 1972: 38). Sementara itu, setelah ditangkapnya Hatta dan Sjahrir, PNI Baru juga bergerak di bawah tanah sampai kedatangan Jepang (Legge, 1988: 21).
72. Diterbitkan oleh para anggota terkemuka SI dan Muhammadiyah di Yogyakarta.
73. SI juga mendukung berdirinya Indonesische Studieclub oleh Sutomo dengan dasar anggapan bahwa klub itu akan memperkuat gerakan non-kooperatif. Hal ini diindikasikan oleh keterlibatan beberapa anggota SI dalam klub ini (Noer, 1980: 269-270).
74. Surat ini diungkapkan secara terbuka pada saat persidangan Sukarno pada bulan Agustus 1930 oleh pihak jaksa, dan ini diikuti dengan tulisan yang saling menyerang di beberapa koran termasuk antara lain tulisan Sutomo di *Soeara Oemoem* dan tulisan PSII di *Pembela Islam* (Ingleson, 1979: 131; Noer, 1980: 279).
75. Pada 1923, salah seorang pemimpin utama SI, yaitu Abdul Muis, mengundurkan diri dari partai tersebut karena tidak adanya dukungan dari para pemimpin partai, terutama Tjokroaminoto, terhadap aktivitas-aktivitasnya sebagai wakil ketua partai. Ini diikuti dengan keluarnya semua anggota yang berasal dari kalangan Muhammadiyah dari partai tersebut pada tahun 1927 menyusul kritik tajam dari para pemimpin Muhammadiyah terhadap kelemahan personal dari para pemimpin SI.
76. Pada bulan Februari dan Maret 1927, majalah *Timboel* (sebuah majalah yang dieditori oleh Wediodiningrat dari BU dan Singgih dari klubnya Sutomo) memuat artikel-artikel yang menuduh PSI telah jatuh di bawah pengaruh para pemimpin oportunis seperti Agus Salim yang telah mengubah partai tersebut menjadi partai pendeta dan memicu perselisihan di kalangan para pemimpin nasionalis (Noer 1980: 270).
77. Selain hal-hal lain, pernyataan Sutomo dan artikel-artikel ini mengkritik praktik ibadah haji. Dia berargumen bahwa uang yang dihabiskan untuk berhaji sebenarnya lebih baik dipergunakan demi kepentingan bangsa. Dia juga menyatakan bahwa para tahanan politik di Digul lebih layak dihormati ketimbang para haji (Van der Veur, 1984: 28).

78. Sukiman Wirjosandjojo dari PSII, misalnya, menulis sebuah artikel di majalah ini (No. 13, Oktober 1930), "Tentangan terhadap kepada [sic] Agama Islam", di mana dia menyimpulkan bahwa pandangan-pandangan yang dikemukakan oleh Sutomo merepresentasikan suara-suara anti-Islam.
79. Setelah dua kali diadakan pemungutan suara, perbandingan antara jumlah pendukung dan penolak ide tersebut adalah 50: 50. Menurut AD/ART Jong Java, dalam situasi seperti itu wewenang diberikan kepada ketua perhimpunan untuk mengambil keputusan. Untuk menghindari hal-hal yang tak diinginkan yang membuat dirinya dipersalahkan di kemudian hari, Samsuridjal—sebagai penggagas ide tersebut—dalam kapasitasnya sebagai ketua perhimpunan, akhirnya dengan berat hati menolak ide tersebut. Untuk pembahasan lebih jauh mengenai pengambilan suara ini, lihat *Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman* (1982: 27).
80. Lihat *Het Licht*, No. 1/1925, h. 7.
81. Lihat *Het Licht*, No. 10/1925, hh. 3-10.
82. Meskipun majalah itu juga memiliki nama dalam bahasa Arab, yaitu *An-Noer*, nama Belandanya lebih populer dan lebih sering dikutip dalam karya-karya pengikutnya.
83. Selain kota-kota besar di Jawa seperti Jakarta, Yogyakarta, Bandung, dan Surabaya, cabang-cabang JIB juga terdapat di Sumatra (Kota Raja/Aceh, Medan, Padang, Bukittinggi, dan Palembang), Sulawesi (Makassar, Gorontalo, dan Manado), dan bahkan di Maluku (Ambon).
84. Pada dekade tersebut, inteligensia sekuler yang berlatar pendidikan universitas, seperti yang kita lihat, telah mendirikan klub-klub sosio-politiknya sendiri. Pada awal 1920-an, sebuah perhimpunan mahasiswa keturunan Cina terbentuk, yaitu Ta Hsion. Para mahasiswa Kristen sendiri mendirikan Christeljke Studenten Vereeniging pada tahun 1926 (yang secara resmi dideklarasikan pada tahun 1932), sementara para mahasiswa Katolik mendirikan Katholieke Studenten Vereeniging St. Bellarminus pada tahun 1928.
85. Titi Marsuti dalam artikelnya di majalah *Het Licht* (Vol. VII/1931) mengidentifikasi beberapa kategori keanggotaan JIB yang meliputi mereka yang penganut Islam yang kuat, mereka yang pernah mendapatkan pendidikan sekuler dan agama yang kemudian bergabung dengan perhimpunan itu untuk memuaskan semangat agama mereka, mereka yang sangat terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Barat, tetapi tidak tertarik untuk mengetahui ajaran-ajaran Islam, dan mereka yang tertarik dalam Islam politik. Aktivitas-aktivitas JIB berkisar mulai dari mengadakan kursus-kursus studi Islam, penerbitan, mendirikan perpustakaan-perpustakaan dan sekolah-sekolah, kepanduan, darmawisata, dan olahraga.
86. Ketua-ketua SIS secara berturut-turut ialah: Sudiman Kartohadiprodjo (Desember 1934-1935), Suwahjo Sumodilogo (Desember 1934-Desember 1936), Mohammad Roem (Desember 1936-Maret 1937), Abdullah Sidik (Maret 1937-Oktober 1938), Abdul Karim (Oktober 1938-Juli 1939), Widagdo (Juli 1939-Desember 1940), Prawoto Mangkusasmito (Desember 1940-Maret 1942). Dua nama yang pertama dilihat dari namanya merupakan anak-anak dari keluarga-keluarga priayi tinggi yang tak pernah terlibat dalam aktivis Islam sebelumnya.
87. Dalam perkembangan apresiasinya terhadap Islam, Natsir mengaku bahwa dia terpengaruh oleh dua pemikir Islam non-Indonesia yang tulisan-tulisannya dia baca saat dia belajar pada tahun 1920-an dan 1930-an, yaitu Mohammad 'Abduh dan muridnya,

Rashid Rida (Kahin, 1993: 160).

88. Di antara buku-buku yang ditulisnya pada periode ini ialah *Het Islamitische Ideaal* (Cita-Cita Islam) dan *De Islamitische Vrouw en haar recht* (Hak-Hak Perempuan dalam Islam) yang diterbitkan oleh Persatuan Islam pada 1934 yang diikuti dengan karya berjudul *Cultuur Islam* (Kebudayaan Islam) pada 1936 dan *Dengan Islam ke Indonesia Moelia* pada 1939, yang mencerminkan kecenderungannya yang kuat terhadap idealisasi Islam sebagai dasar bagi Indonesia merdeka.
89. Ketika *Barisan Penyadar PSII* pimpinan Salim menjadi kelompok politik yang independen sejak 1937, Mohammad Roem bergabung dengan partai ini dan menjadi ketua Lajnah Tandfiziyah-nya. Kemudian, Wiwoho Purbohadidjojo (mantan ketua JIB) berkolaborasi dengan Sukiman Wirjosandjojo untuk aktif dalam kepengurusan PII pada tahun 1938. Sementara itu, Kasman Singodimedjo (mantan ketua JIB) mulai tampil sebagai seorang pemimpin muda Muhammadiyah. Pada 1936, dia menjadi seorang guru di beberapa sekolah Muhammadiyah (seperti Mu'alimien, Mu'alimmat, MULO, HIK, dan AMS). Kariernya yang pertama sebagai seorang pemimpin baru Muhammadiyah dimulai sebagai buntut dari penangkapannya pada tahun 1940 karena ceramah umumnya di Muktamar Muhammadiyah cabang Jawa Barat ketika dia menyerukan kemerdekaan Indonesia. Peran besarnya yang pertama dalam kepemimpinan Muslim ialah sebagai salah seorang ketua MIAI selama periode pendudukan Jepang (Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, 1982: 41-46). Sementara Raden Samsuridjal (pendiri JIB) akan menjadi tokoh Masjumi.
90. Dari sudut pandang Belanda, perubahan loyalitas elite fungsional pribumi ke pihak penjajah yang baru terlihat sebagai sesuatu yang ironis. Seperti dikesankan oleh seorang mantan profesor RHS di Batavia, W.F. Wertheim: "Luar biasa sekali perilaku dari banyak pegawai sipil ['pribumi'] ini, yang dulu selalu loyal kepada pihak pemerintah dan menjadi pilar kekuasaan Belanda. Betapa mudahnya, sekarang, mereka beralih ke tuan yang baru. Dulu, mereka adalah manusia *yes-men*—dan kini pun mereka juga manusia *yes-men*. Mereka ini adalah para priayi [pegawai sipil dari kalangan bangsawan] yang kolot, yang merupakan masyarakat feodal yang baik-baik. Tradisi kepatuhan mereka telah membuat mereka patuh kepada penguasa yang baru" (Mrázek, 1994: 221). Pihak Jepang sangat bergantung pada kemampuan-kemampuan mereka sebagai pangreh praja yang sebagian besar berlanjut seperti saat mereka menjadi pegawai pemerintah kolonial Belanda (*beambtenstaat*)—hanya saja dalam medan simbolik, terjadi perubahan, yaitu bahasa Indonesia menggantikan bahasa Belanda sebagai bahasa resmi dalam pemerintahan.
91. Tiga-A merupakan singkatan dari slogan propaganda-propaganda Jepang yang terkenal: "Jepang Pemimpin Asia, Jepang Pelindung Asia, dan Jepang Cahaya Asia". Dengan menyerukan solidaritas Asia, gerakan ini memanipulasi dukungan Indonesia bagi usaha-usaha perang Jepang dan untuk mencapai Kemakmuran Asia Timur Raya. Gerakan ini diketuai oleh Mr. Raden Samsudin, seorang anggota dewan pengurus Parindra (Kahin, 1952: 103).
92. Pada saat Masjumi berdiri, status legal diberikan hanya kepada Muhammadiyah dan NU, dan federasi yang baru ini memang anggotanya terutama berasal dari kedua organisasi tersebut. Namun, dalam perkembangan lebih jauh, kiai dan ulama secara individual bisa menjadi anggota Masjumi dengan persetujuan *Shumubu* yang mengontrol federasi baru tersebut (Benda, 1958: 151).

93. Karena dipercaya luas bahwa Putera akan menjadi sebuah organisasi nasionalis sejati yang bertujuan untuk mencapai pemerintahan sendiri, organisasi ini pada awalnya mendapatkan dukungan luas, bahkan dari banyak aktivis pelajar dan bawah tanah (Kahin, 1952: 106).
94. Sebelum adanya Peta, pihak pemerintah militer Jepang telah membentuk *Heiho* (Tentara Cadangan), yang merupakan sebuah unit wajib militer para romusha Indonesia, dan termasuk ke dalam tentara Jepang sebagai batalion pekerja.
95. Peta dibentuk sebagai sebuah pertahanan lokal di tingkat kabupaten dan diorganisasi hanya sampai level batalion (*daidan*). Dalam kasus kabupaten yang sangat besar, seperti Jakarta dan Bandung, akan terdapat mungkin dua atau tiga batalion.
96. *Daidancho* tidak mendapatkan pelatihan militer yang intensif dan tidak harus tinggal di barak. Fungsi pokok mereka ialah menjalankan kepemimpinan moral dan melakukan pengawasan politik terhadap bawahan mereka. Pendidikan dan pelatihan militer yang aktif hanya diberikan kepada para perwira junior yang berpangkat komandan kompi (*chudancho*) dan komandan peleton (*shudancho*) (Anderson, 1972: 20-22).
97. Untuk memberikan wawasan mengenai latar belakang *daidancho-daidancho*, beberapa contoh bisa diberikan. Kasman Singodimedjo, seorang *daidancho* Jakarta, adalah lulusan RHS serta mantan pemimpin JIB dan MIAI. Mas Arudji Kartawinata, seorang *daidancho* Cimahi, adalah lulusan MULO serta mantan pengurus kepemudaan PSII. Mustopo, seorang *daidancho* Surabaya, adalah mantan pelajar STOVIA dan lulusan STOVIT serta berprofesi sebagai dokter gigi. Sudirman, seorang *daidancho* Kroya, adalah lulusan Sekolah Guru Muhammadiyah serta pernah menjadi guru sekolah Muhammadiyah. Mohammed Saleh, seorang *daidancho* Yogyakarta, adalah lulusan Sekolah Guru Tinggi serta guru di MULO Muhammadiyah. Meskipun ada juga pengecualian seperti K.H. Sjam'un, seorang *daidancho* Banten yang berlatar belakang kiai pedesaan yang konservatif (Anderson, 1972: 21).
98. Seinendan dirancang sebagai sebuah organisasi pandu yang bersifat militan dan politis, terutama untuk penduduk kota, yang dibentuk untuk menjalankan beragam tugas seperti misalnya menyebarluaskan propaganda pemerintah kepada pemuda.
99. Keibodan merupakan kekuatan polisi cadangan yang dirancang untuk membantu menjaga ketertiban dan keamanan dan mendeteksi mata-mata dan para penyabot.
100. Seperti yang dicatat Kahin (1952: 108): "... hasil jangka panjang yang paling penting dari aktivitas-aktivitas Putera ialah semakin menguatnya kesadaran politik massa Indonesia, dan secara khusus menguatnya kehendak mereka untuk merdeka. Hal ini karena Putera bukan hanya diperbolehkan, bahkan didorong, untuk menciptakan jalinan kontak antara para pemimpin nasionalis dan massa rakyat yang pada masa pemerintahan kolonial Belanda ditindas begitu kejam."
101. Dalam pandangan Benedict Anderson, alasan kegagalan Putera sebagian dikarenakan adanya tindakan menghalang-halangi secara terang-terangan oleh para pegawai negeri sipil tradisional setelah mereka tahu bahwa kepemimpinan gerakan itu berada di tangan musuh-musuh lama mereka, yaitu para politisi nasionalis, "dan sebagian karena adanya perpecahan internal di antara para politisi sendiri". "Namun, pada pokoknya, gerakan itu gagal karena pada tahun 1942 dan 1943, perang dunia yang sedang berlangsung belum lagi memburuk sehingga Jepang kurang memiliki komitmen terhadap perkembangan politik". Kurangnya komitmen politik ini memberikan ruang bagi

manuver-manuver politik nasionalis untuk memanfaatkan Putera demi kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Sebagai hasilnya, mereka yang terlibat dalam aktivitas-aktivitas Putera, terutama kaum pemuda-pelajar, tampaknya menjadi lebih bersifat anti-Jepang ketimbang anti-Sekutu (Anderson, 1972: 27-28).

102. Inilah yang membuat Sukarno di mata banyak orang Indonesia tak lebih dari tawanan pihak Jepang. Berbeda dengan Putera yang membatasi konstituennya pada orang-orang pribumi, Hôkôkai memperluas konstituennya meliputi juga orang-orang Indo, keturunan Cina dan Arab (Anderson, 1972: 28; Kahin, 1952: 110).
103. Secara simbolik, barisan ini dipimpin oleh Sukarno, tetapi secara operasional diarahkan oleh seorang nasionalis radikal, Dr. Muwardi.
104. Selain itu, untuk menahan pengaruh Barisan Pelopor dalam daerah-daerah pedesaan, pada tanggal 28-30 Januari 1945, Masjumi memutuskan membentuk Barisan Pekerdja yang dimaksudkan untuk mengamankan kubu Islam dalam perhimpunan rukun tetangga desa, *Tonari Gumi* (Benda, 1958: 178-180).
105. Kesepuluh orang itu adalah S. Surowijono, Sudjono, Anwar Tjokroaminoto, K.H. Zarkasji, Masjhudi, Mr. Sunarjo Mangunpuspito, Jusuf Wibisono, Muhammad dan R.H.O. Djunaedi, serta Prawoto Mangkusasmito. Kebanyakan mereka berlatar belakang pendidikan Barat (Benda, 1958: 280).
106. Berkembangnya gelombang nasionalisme kerakyatan ini secara perlahan memukul balik pihak penjajah tatkala antusiasme itu bermetamorfosis menjadi pemberontakan politik. Dielu-elukan sebagai pembebas dari penjajahan Belanda pada saat pertama kali tiba di Indonesia, popularitas Jepang di mata rakyat Indonesia tidaklah bertahan lama. Dalam waktu singkat, “saudara tua Asia” telah membuktikan diri sebagai rezim penjajahan yang paling menindas dan merusak. Di tengah-tengah kehadiran aparatur represif yang kejam, sikap rasial, program *romusha*, dan kegagalan panen, kekecewaan kaum pribumi dengan cepat berubah menjadi keputusasaan dan kebencian yang pada akhirnya membawa (tradisi protes keputusasaan petani yang telah ada berabad-abad lamanya) pada aksi sporadis perlawanan secara terbuka. Pada tanggal 25 Februari 1944, aksi pemberontakan massa yang pertama terjadi di Singaparna (Jawa Barat) yang dipimpin oleh seorang kiai tradisionalis, K.H. Zainal Mustafa, dengan dukungan penuh dari para santrinya dan masyarakat sekitar pesantrennya. Ini diikuti dengan aksi-aksi sporadis yang terjadi dalam unit-unit Peta di pedesaan pada awal 1945. Pemberontakan unit Peta yang pertama dan paling serius ialah pemberontakan di Blitar pada tanggal 14-15 Februari 1945 yang dipimpin oleh Suprijadi (Anderson, 1972: 35-36).
107. Segera setelah runtuhnya pemerintah kolonial Belanda, P.J.A. Idenburg mengontak Amir Sjarifuddin untuk menanyainya apakah dia bersedia untuk mengorganisasi sebuah jaringan inteligen bawah tanah pada saat pendudukan Jepang. Amir menerima tawaran itu karena tahu bahwa kaum nasionalis Asia sayap kiri pada saat itu lebih memilih bekerja sama dengan negara-negara penjajah yang borjuis-demokratik ketimbang bekerja sama dengan kekuatan-kekuatan fasisme dan militerisme yang sedang menanjak, seperti yang ditunjukkan oleh aliansi antara negara-negara borjuis-demokratis dan Uni Soviet sejak bulan Juni 1941. Setelah menerima tawaran itu, Sjarifuddin menerima uang sebesar 25.000 gulden untuk membiayai proyek jaringan-jaringan bawah tanah itu (Anderson, 1972: 37-38).
108. Pada awal 1943, Sjarifuddin dan beberapa pemimpin lainnya dari organisasi bawah

tanah ini ditangkap dan diberi putusan hukuman mati pada tanggal 29 Februari 1944. Namun, campur tangan Sukarno berhasil mengubah hukuman mati Sjarifuddin menjadi hukuman seumur hidup, kendati empat pemimpin lainnya yang telah tertangkap dieksekusi (Kahin, 1952: 112).

109. Mengenai pembahasan yang bagus mengenai kelompok Sjahrir, lihat J.D. Legge (1988) dan Mrázek (1994).

110. "Selama pendudukan Jepang," kata Jenderal T.B. Simatupang, "keterampilan-keterampilan militer dimiliki secara luas oleh penduduk, dan terjadilah perubahan radikal dalam pikiran kita, terutama di kalangan *pemoeda* yang militan. Selanjutnya, muncullah kecenderungan di kalangan kita untuk mencapai tujuan-tujuan dengan menggunakan kekerasan, baik dalam menghadapi musuh maupun menghadapi diri kita sendiri" (Dikutip dalam Said, 1991: 5).

111. Seperti yang diamati oleh Anderson (1972: 19): "Beberapa [pelajar], bahkan, kembali ke kampung halaman mereka masing-masing. Sementara yang lain bekerja di berbagai posisi dalam pemerintahan militer Jepang, yang terutama di Sendenbu (Departemen Propaganda), di mana mereka diberikan peran yang signifikan. Sementara yang lainnya lagi, karena berasal dari keluarga kaya, bisa mencurahkan diri dalam kehidupan pribadi, bertemu dengan kawan-kawan, mengadakan diskusi-diskusi informal, membaca secara intensif semua bidang pengetahuan yang relevan dengan kondisi mereka, dan beberapa di antaranya secara pelan-pelan bergabung dengan kelompok-kelompok bawah tanah yang tumbuh atas dasar interaksi sehari-hari semacam itu.

112. Persatuan Mahasiswa memiliki hubungan yang dekat dengan Sjahrir. Perhimpunan ini terdiri dari para mahasiswa di Jakarta, terutama mereka yang studi di sekolah kedokteran (Ika Daigaku), dan terbentuk setelah adanya demonstrasi mahasiswa pada pertengahan tahun 1942 yang memprotes peraturan Jepang bahwa semua mahasiswa harus menggunduli rambut mereka (Kahin, 1952: 112).

113. Kelompok Sendenbu, yang diasosiasikan dengan Asrama Angkatan Baru Indonesia, terbentuk pada awal pendudukan Jepang di bawah bantuan Departemen Propaganda tentara Jepang (Sendenbu). Perhimpunan ini didirikan dengan maksud untuk memberikan pendidikan politik kepada para pemuda-pelajar yang telah direkrut agar bisa menjadi kader-kader yang potensial di bidang tersebut. Pelajaran yang diberikan di asrama ini sangat nasionalis dalam isinya dan diberikan oleh para politisi nasionalis yang lebih tua yang terkemuka, seperti Sukarno, Hatta, Yamin, Sunarjo, dan Amir Sjarifuddin (sebelum dipenjarakan). *Pemoeda* yang lebih senior usianya dalam kelompok itu ialah B.M. Diah, Adam Malik, dan Tjokroaminoto bersaudara (Anwar dan Harsono) yang bekerja untuk Dômei (Kantor Berita Jepang) atau untuk koran *Asia Raja* dukungan Jepang. Kelompok ini diketuai oleh Sukarni dan beberapa pemimpin lainnya ialah Adam Malik, Chaerul Saleh, Pandu Wiguna, dan Maruto Nitimihardjo. Kebanyakan anggotanya yang terkemuka dalam kelompok ini adalah mantan mahasiswa RHS (sekolah hukum) dan telah terlibat menjadi aktivis-aktivis nasionalis anti-Belanda pada saat sebelum kedatangan Jepang. Beberapa di antara mereka juga diidentikkan dengan Pemoeda Tan Malaka (Mrázek, 1994: 242; Anderson, 1972: 42-43).

114. Kelompok Kaigun diasosiasikan dengan Asrama Indonesia Merdeka. Asrama ini didirikan sebagai sebuah sekolah politik bagi pemuda setengah terdidik antara umur 18 tahun sampai 20 tahun di bawah dukungan Laksamana Madya Tadashi Maeda.

Tujuannya masih tetap merupakan kontroversi. Beberapa menganggap bahwa asrama itu didirikan untuk mewujudkan ambisi Kaigun (angkatan laut Jepang) untuk melatih para infiltrator yang akan memenetrasi gerakan komunis atau dekat-komunis bawah tanah. Beberapa yang lain menyatakan bahwa asrama itu didirikan oleh Maeda dan para ajudannya untuk mengantisipasi kemungkinan kekalahan Jepang yang pada akhirnya akan membuat Jepang harus bersekutu dengan poros komunis (Uni Soviet) untuk melawan kekuatan Anglo-Saxon. Juga ada yang meyakini bahwa asrama itu didirikan sebagai cerminan dari kemurahhatian Maeda dan para pembantunya bagi kemerdekaan Indonesia, sesuai dengan Deklarasi Koiso (Anderson, 1972: 45). Orang Indonesia yang terpilih menjadi kepala sekolah itu ialah Wikana, seorang yang memiliki hubungan dekat dengan PKI-Ilegal, tetapi kemudian menjadi relatif dekat dengan Sjahrir. Dan orang Indonesia yang menjadi pengorganisator di belakang layar dari proyek ini ialah Achmad Subardjo (mantan anggota PI), yang merupakan politisi generasi tua dan memiliki hubungan dekat dengan Tan Malaka. Para pengajar di sekolah itu tampaknya hampir sama dengan pengajar di Asrama Angkatan Baru Indonesia (minus Sjarifuddin) ditambah dengan Sjahir (Kahin, 1952: 115; Anderson, 1972: 46).

115. Kelompok Sekolah Tinggi Islam muncul secara terlambat dan memiliki hubungan yang dekat dengan para pemimpin Masjumi. Keberadaan kelompok ini nyaris tidak diketahui oleh kajian sejarah Indonesia barangkali karena kemunculannya yang terlambat (berdiri pada tanggal 8 Juli 1945). Padahal, sekolah itu memainkan peran yang signifikan terutama sebagai alternatif bagi para mahasiswa yang sekolah-sekolahnya ditutup atau dilarang oleh pemerintah Jepang atau dikeluarkan dari sekolah-sekolah yang lain karena perlawanan politiknya. Selain itu, pada awal kemerdekaan setelah proklamasi kemerdekaan Indonesia, asrama Balai Muslimin Indonesia juga berperan penting sebagai sebuah alternatif perlindungan pada saat Asrama Angkatan Baru Indonesia di Menteng 31 dikuasai oleh Jepang (pada tanggal 19 September 1945), dan asrama Ika Daigaku di Prapatan 10 berada di bawah pengawasan ketat pihak NICA (Netherlands Indies Civil Administration), yang merupakan tentara Belanda yang hendak menguasai kembali Indonesia setelah kemerdekaan Indonesia. Para pemimpin utama asrama ini ialah Subianto Djojohadikusumo, Suroto Kunto, Bagja Nitidiwirja (semuanya mantan mahasiswa Ika Daigaku), Bahrum Rangkuti (mantan mahasiswa Akademi Sastra), M. Sjarwani (mantan mahasiswa THS), Siti Rahmah Djajadiningrat, Anwar Harjono, Karim Halim, Djanamar Ajam, dan beberapa lainnya (Harjono & Hakiem, 1997: 3-59).

116. Organisasi-organisasi nasionalis sekuler dilarang memiliki penerbitan sendiri sejak awal pendudukan. Baik Gerakan Tiga-A maupun Putera, tak diperbolehkan untuk mencetak majalah-majalah mereka sendiri. Meski berkali-kali diajukan permohonan, tuntutan kaum nasionalis untuk memiliki persnya sendiri baru dipenuhi sekitar tiga bulan sebelum jatuhnya kekuasaan Jepang (Benda, 1958: 118). Secara kontras, prioritas Jepang untuk meraih simpati kaum Muslim membuat pihak Jepang membolehkan organisasi-organisasi sosio-politik Islam untuk mengelola pers mereka sendiri. Hal ini terutama berlaku ketika MIAI diizinkan untuk menerbitkan majalahnya sendiri, *Soeara MIAI*, yang akan bermetamorfosis menjadi majalah Masjumi, *Soeara Moeslimin Indonesia* (Benda, 1958: 118, 262). Beberapa terbitan lainnya yang muncul selama pendudukan Jepang dikelola sebagai usaha-usaha pribadi, yang kontras dengan situasi

pada saat penjajahan Belanda. Contoh-contoh dari terbitan itu ialah *Asia Raja, Tjaja Timoer, Kung Yung, Pao-Indonesia, Kana-Monji Shimbun, Pandji Poestaka,* dan *Djawa Baroe,* serta *Pemandangan* atau penggantinya *Pembangoen*, semuanya di Jakarta. Di Bandung, ada *Tjahaja*. Di Yogyakarta, ada *Sinar Matahari*. Di Semarang, ada *Sinar Baroe*. Di Surabaya, ada *Soeara Asia*. Di Medan, ada *Kita Soematra Shimbun* dan *Semangat Islam*. Di Padang, ada *Padang Nippo* dan *Soematra Shimbun*. Di Palembang, ada *Palembang Shimbun* dan *Sinar Matahari.* Di Tanjungkarang, ada *Lampung Shimbun*. Di Banjarmasin, ada *Soeara Kalimantan* (atau yang kelak menjadi *Borneo Shimbun*). Di Makassar, ada *Selebes Shimbun*. Dan di Ambon, ada *Sinar Matahari*. Selain itu, mungkin ada beberapa yang lainnya (Said, 1987: 52-55; Benda, 1958: 238). Nama-nama terbitan dalam periode ini sangat berlimpah dengan pemakaian kata "*shimbun*", "sinar", "*tjaja*", "*tjahaja*", "Asia", dan semacamnya, yang semuanya mencerminkan tersebar luasnya kredo dari Tiga A dan semangat Kemakmuran Asia Timur Raya. Di bawah rezim pendudukan Jepang, tak ada pers yang independen karena pihak pemerintah militer masih mengontrol secara ketat semua terbitan yang ada.

117. Makna penting dari jaringan radio ini digambarkan oleh Kahin (1952: 108) sebagai berikut: "Sistem komunikasi yang bisa menjangkau khalayak luas yang dimiliki jaringan radio, atau 'menara suar', didirikan di titik-titik penting di seluruh kota. Pada jam-jam yang telah ditentukan, penduduk diharuskan mendengarkan siaran-siaran resmi radio tersebut, termasuk pidato-pidato Sukarno. Dalam pidato-pidato di radio ini, sesuai dengan perintah Jepang, Sukarno mengecam Sekutu, memuji-muji pihak Jepang dan menyerukan kepada penduduk untuk mendukung usaha-usaha perang Jepang. Namun, sebuah telaah terhadap pidato-pidato itu akan memperlihatkan bahwa 75 persen dari isinya adalah semata-mata tentang nasionalisme." Lebih dari itu, pidato-pidato itu penuh dengan istilah-istilah dan kalimat-kalimat bersayap yang secara umum lolos dari sensor Jepang, tetapi bermakna bagi rakyat, terutama yang berkultur Jawa. Pidato semacam itu menjadikan petani kecil kemudian menyamakan "anti-imperialisme" dengan "anti-Jepang".
118. Dalam bahasa Jepang disebut Dokuritsu Zyunbi Tyoosaka.
119. Yaitu Agus Salim, Abikusno Tjokrosuoso, Sukiman Wirjosandjojo, Mas Mansur, Ki Bagus Hadikusumo, Abdul Halim, Abdul Kahar Muzakkir, Ahmad Sanusi, Wachid Hasjim, dan Masjkur (Yamin, 1959-1960 I: 60).
120. Usulan Pancasila yang diajukan Sukarno ialah nasionalisme, internasionalisme, demokrasi, keadilan sosial, dan ketuhanan.
121. Anggota-anggota awal PPKI ialah Sukarno, Mohammad Hatta, Radjiman Wediodiningrat, Otto Iskandardinata, Ki Bagus Hadikusuo, Wachid Hasjim, B.K.P.A. Surjohamidjojo, B.P.H. Puruboyo, M. Sutarjo Kartohadikusumo, R.P. Suroso, R. Supomo, dan R. Abdul Kadir untuk Jawa; Mohammad Amir, Teuku Mohammad Hassan, dan Abdul Abas dari Sumatra; G.S.S.J. Ratulangi dan Andi Pangeran dari Sulawesi; A.A. Hamidhan dari Kalimantan; I Gusti Ketut Pudja dari Kepulauan Sunda Kecil; J. Latuharhary dari Maluku; dan Yap Tjwan Bing mewakili kalangan keturunan Cina (Kahin, 1952: 127; Yamin, 1959-1960 I: 399).
122. Sukarno dan Hatta, yang berharap bisa menghindarkan pertumpahan darah menunggu pernyataan resmi dari Gunseikan. Sikap ini dianggap oleh kaum pemuda radikal sebagai membuang-buang waktu dan mereka pun memutuskan untuk bertindak.
123. Nama-nama lainnya ialah R.A.A. Wiranatakusumah, Iwa Kusumasumantri, Ki Hadjar

Dewantara, dan Sayuti Melik (Yamin, 1959-1960 I: 399).

124. Sukarno dan Hatta mendekati Teuku Mohammad Hassan (wakil Aceh) dan Wachid Hasjim untuk bersedia membujuk pendukung terkuat posisi Islam dalam PPKI, yaitu Ki Bagus Hadikusumo. Meskipun berasal dari keluarga bangsawan, ikatan Hassan dengan masyarakat Aceh, yang terkenal sebagai pembela Islam yang kuat, diharapkan bisa efektif membujuk Hadikusumo. Ternyata, baik Hasjim maupun Hassan tak bisa meyakinkan Hadikusumo. Upaya terakhir dilakukan oleh Kasman Singodimedjo yang mengajukan argumen bahwa dalam situasi sangat kritis, yakni persatuan Islam menjadi sedemikian penting untuk menyelamatkan kemerdekaan Indonesia yang terancam oleh kedatangan pasukan Sekutu, posisi Islam haruslah bersedia mengalah. Yang lebih penting lagi, Kasman meyakinkannya bahwa berdasarkan sebuah pasal dalam draf UUD, dikatakan bahwa dalam waktu enam bulan, sebuah sesi khusus akan dilakukan untuk menyusun UUD yang lebih komprehensif. Karena percaya bahwa posisi Islam akan diajukan kembali pada sesi berikut tersebut, Ki Bagus Hadikusumo akhirnya menerima pencoretan "tujuh kata" Piagam Jakarta. Namun, sesi khusus itu kenyataannya tak pernah diadakan karena adanya gelombang besar revolusi kemerdekaan (Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman, 1982: 128-130).
125. Dalam kedua kabinet, urusan-urusan agama ditangani oleh menteri negara tanpa portofolio. Namun, kemudian dalam kabinet parlementer kedua Sjahrir (2 Oktober 1946-27 Juni 1947), departemen agama ada dan bertahan terus sampai sekarang (Djamily, 1986).
126. Pada tanggal 22 Agustus, PPKI dibubarkan dan dibentuk Komite Nasional Indonesia Pusat (KNIP) yang bertindak sebagai lembaga penasihat pemerintah yang baru, dan yang kelak dalam perkembangannya lebih lanjut akan menjadi lembaga legislatif bagi Republik Indonesia yang baru berdiri. Sukarno sebagai presiden diberikan kewenangan untuk memilih anggota KNIP. Dia dibantu oleh Hatta memilih 137 anggota termasuk mereka yang pernah menjadi anggota PPKI (Kahin, 1952: 140). Meskipun Kasman Singodimedjo diangkat sebagai ketua KNIP (barangkali karena posisi strategisnya sebagai komandan Peta di Jakarta), wakil Islam di KNIP sangat kecil. Seperti yang dicatat oleh Anderson (1971: 91): "Mayoritas besar dari 137 anggota KNIP (paling tidak 85 orang) berasal dari kalangan Jawa abangan. Pada perkiraan yang tertinggi, para pemimpin Islam jumlahnya kurang dari dua puluh. Kalangan pemuda posisinya sedikit lebih baik dengan memiliki wakil tak kurang dari 20 atau 25 orang. Mayoritas yang lebih besar lagi terdiri dari para politisi nasionalis, pangreh praja, dan orang-orang profesional yang pernah diangkat memegang jabatan tinggi di berbagai organisasi semi-legislatif dan semi-partai selama periode pendudukan Jepang."
127. Kabinet pertama Indonesia dibentuk pada tanggal 31 Agustus dipimpin oleh Presiden Sukarno. Sebagian besar menterinya berasal dari kalangan PNI dan Djawa Hokokai atau dari mereka yang berlatar belakang priayi yang pernah menduduki jabatan-jabatan tinggi dalam hierarki departemen sebagai *bucho* (kepala) atau *sanyo* (penasihat) dalam pemerintahan Jepang. Dari empat belas jabatan menteri, kubu Islam hanya mendapat dua jabatan menteri: yaitu Abikusno Tjokrosujoso sebagai menteri komunikasi dan Wachid Hasjim sebagai menteri negara tanpa portofolio, yang bertugas sebagai penasihat urusan-urusan agama (Anderson, 1972: 110-113; Kahin, 1952: 139).

Bab 4

INTELIGENSIA SEBAGAI ELITE POLITIK NEGARA BARU

"Impian post-kolonial untuk berpisah dari masa lalunya pada
dasarnya rentan terkena residu yang merusak
dari masa lalunya sendiri, yang tak disadari
dan tak terselesaikan."
—Leela Gandhi (1998)[1]

"Kendati intelektual negara-negara terbelakang
telah menciptakan ide tentang bangsa
di negeri mereka sendiri, mereka belum sanggup
mencipta sebuah bangsa.
Mereka sendiri adalah para korban dari kondisi itu
karena nasionalisme tidak meniscayakan kewarganegaraan."
—Edward Shils (1972)[2]

"Intelegensia Indonesia memiliki tanggung jawab intelektual
untuk membela ide-ide dan nilai-nilai moral bangsanya ....
Mereka yang melepas tanggung jawab ini demi nafsu politik
berarti telah mengkhianati fungsi dan bangsa mereka."
—Mohammad Hatta (1957)[3]

Selama lebih dari empat tahun setelah Proklamasi Kemerdekaan, rakyat Indonesia harus mempertahankan kemerdekaan melalui perjuangan revolusi kemerdekaan karena Belanda berusaha berkuasa kembali atas negeri itu. Dalam babak sejarah yang kritis ini, euforia kemerdekaan nasional menjadi impetus bagi semua tradisi politik untuk berjuang mengaktualisasikan mimpi politik mereka.

Situasi yang terakhir ini memicu terjadinya pertarungan kekuasaan secara internal dan pertarungan ideologis yang tecermin dalam begitu singkatnya usia kabinet-kabinet pemerintahan awal. Sejak 19 Agustus 1945 hingga 20 Desember 1949, negara baru itu mengalami jatuh-bangun sembilan kabinet yang masing-masing usianya tak lebih dari dua tahunan.[4] Meski terjadi fragmentasi internal, blok historis masih bisa bertahan selama beberapa waktu karena adanya kehendak bersama untuk melawan agresi dari luar.

Melalui peperangan dan negosiasi selama masa revolusi kemerdekaan, Indonesia akhirnya mencapai kedaulatannya secara formal dan legal. Konferensi Meja Bundar di Den Haag, dari 23 Agustus hingga 2 November 1949, menyerahkan tanpa syarat dan sepenuhnya, sebelum 30 Desember 1949, kedaulatan Belanda atas semua wilayah bekas Hindia, kecuali Papua, kepada Republik Indonesia Serikat (RIS).

Sukarno menjabat sebagai Presiden RIS, sedangkan Mohamad Hatta sebagai Wakil Presiden dan Perdana Menteri (1949-1950) RIS. RIS terdiri dari Republik Indonesia dan 15 negara-negara bagian bentukan Belanda.[5] Investasi-investasi Belanda dilindungi, dan pemerintahan-baru berkewajiban melunasi utang jutaan dolar pemerintah kolonial Hindia.[6]

Namun, negara serikat Indonesia tidak bertahan lama. Meski-

pun gagasan federalisme telah lama diidealkan oleh banyak inteligensia-politisi, fakta bahwa pembentukan RIS dipandang sebagai dipaksakan oleh Belanda dan sebagai sisa kolonialisme telah menggiring opini ke arah negara kesatuan. Di lima belas negara bentukan Belanda, muncul tuntutan umum untuk meleburkan diri ke dalam Republik Indonesia. Pada 3 April 1950, Mohammad Natsir, Ketua Fraksi Masyumi di DPR RIS, mengajukan Mosi Integral Natsir kepada DPR, yang menuntut agar semua negara bagian itu bersatu dan melebur ke dalam negara kesatuan. Mosi ini mendapatkan respons positif. Pada ulang tahun kemerdekaan Indonesia kelima pada 17 Agustus 1950, RIS digantikan oleh Republik Indonesia dengan konstitusi UUDS 1950.

Natsir diberi mandat oleh Presiden Sukarno untuk membentuk sebuah kabinet baru yang diumumkan pada 6 September 1950 dan menandai dimulainya pemerintahan Negara Kesatuan Republik Indonesia yang baru. Impian akan kemerdekaan politik yang lama diidamkan kini telah tercapai, tetapi kemudian harus diwujudkan dalam kenyataan. "Musuh-musuh" bukan lagi imperialis asing, melainkan problem-problem dalam negeri berupa kemiskinan, keterbelakangan pendidikan, kesenjangan sosial, korupsi, konflik politik, dan ancaman disintegrasi wilayah.

Dalam kancah politik di negara merdeka ini, inteligensia dan ulama-intelek Indonesia yang merupakan penggerak, pemimpin, dan pelaksana politik nasional, tampil sebagai elite kekuasaan yang dominan. Harry J. Benda cenderung melebih-lebihkan situasi ini dengan menggambarkan posisi struktural inteligensia ini sebagai sebentuk kelas yang berdiri sendiri. Dalam pandangannya, inteligensia ini mengontrol kekuasaan politik lebih karena posisinya sebagai inteligensia ketimbang sebagai juru bicara dari kekuatan-kekuatan sosial yang berakar. "Dengan

kata lain, inteligensia ini merupakan sebuah *kelas* yang berkuasa, atau lebih tepatnya, inteligensia adalah *kelas* penguasa *par excellence*" (Benda, 1962: 237, huruf miring dari penulis). Pernyataan tersebut berlebihan karena kondisi ekonomi yang memungkinkan kaum inteligensia menjadi sebuah kelas tersendiri, belumlah ada di Indonesia saat itu.

Sebagaimana diargumentasikan oleh G. Konrád & I. Szelényi (1979), inteligensia dalam ekonomi pasar dan sistem kapitalisme negara bukanlah sebuah kelas tersendiri sebagaimana yang terjadi di (bekas) masyarakat-masyarakat sosialis di Eropa Timur. Di Eropa Timur, inteligensia, yang memiliki otoritas monopolistik untuk mengontrol ideologi negara dan redistribusi produk-produk surplus ekonomi, memang menjadi satu pusat kekuatan ekonomi dan politik. Dengan cara ini, inteligensia tumbuh menjadi sebuah kelas tersendiri. Namun, dalam sistem ekonomi pasar dan kapitalisme negara, redistribusi ekonomi tunduk pada logika pasar dan tidak bisa dikontrol secara monopolistik.

Situasi Indonesia juga berbeda dengan Eropa Timur. Inteligensia Indonesia yang memimpin kabinet pada tahun-tahun awal kemerdekaan, meski secara formal mendukung ideologi nasionalis dan sosialis,[7] tidak berniat untuk bersegera menasionalisasi ekonomi dan mengontrol redistribusi produk-produk surplus ekonomi. Mereka percaya bahwa "setiap tindakan yang tergesa-gesa untuk mengubah ekonomi kolonial menjadi ekonomi nasional akan menciptakan kekacauan dalam skala yang tak akan bisa mereka atasi, dan karena itu tak ingin mereka hadapi" (Robison, 1978: 19; 1981: 20). Situasi ini diperkuat dengan Perjanjian Keuangan dan Ekonomi dalam Konferensi Meja Bundar pada 1949. Menurut Perjanjian itu, "perusahaan-perusahaan Belanda dapat menjalankan usahanya seperti biasa, termasuk mengirimkan keuntungannya ke negeri Belanda."

Pemerintah Indonesia diwajibkan berkonsultasi dengan Belanda dalam kebijakan moneter dan keuangan apa pun yang dinilai akan berdampak pada kepentingan-kepentingan Belanda, dan ini tentu merupakan pembatasan atas kedaulatan Indonesia (Dick, 2002: 170-171).

Upaya inteligensia-penguasa untuk mengontrol distribusi ekonomi pada awal-awal 1950-an melalui Program Benteng gagal karena program itu memang tak pernah sunguh-sungguh menjadi tujuan mereka.[8] Ketika program nasionalisasi perusahaan Belanda berlangsung pada 1957-1958, yang kemudian muncul adalah kapitalisme negara (Robison, 1978: 23-24). Dalam sistem ekonomi ini, inteligensia tak bisa sepenuhnya mengontrol redistribusi produk-produk surplus ekonomi karena redistribusi ekonomi dalam sistem ini masih tetap tunduk pada logika pasar.

Jalan menuju kekuasaan yang ditempuh inteligensia Indonesia juga tak bisa dijelaskan dengan pola munculnya "kelas baru" dalam pengertian Gouldnerian. Alvin Gouldner berargumen bahwa "pemilik modal kultural dapat bertumbuh sebagai kelas tersendiri karena memiliki kontrol kuat secara *de facto* atas modus produksi dan karena itu memiliki posisi yang lebih menguntungkan untuk meraih kepentingannya sendiri" (Guldner, 1979: 12). Padahal, dominasi politik inteligensia Indonesia bersumber bukan dari kontrol mereka (yang kuat) atas modus produksi. Pada kenyataannya, inteligensia Indonesia didominasi oleh pegawai pemerintah dan intelektual sosio-humaniora yang tak memiliki hubungan kuat dengan sektor ekonomi produktif.

Dalam kondisi demikian, inteligensia Indonesia berkembang hanya sebagai sebuah stratum sosial yang umumnya menempati posisi tengah antara kaum kapitalis dan buruh.[9] Sebagai sebuah stratum sosial, inteligensia mengalami diferensiasi struktural

yang meluas. Sebagian besar inteligensia berpendapatan menengah. Sebagian kecil berpendapatan tinggi karena berbagi kekuasaan ekonomi dengan para pemilik modal, sedangkan sisanya berpendapatan rendah. Faktor-faktor inilah—ditambah faktor keragaman afiliasi kultural dan politik—yang membuat inteligensia Indonesia tak bisa bertumbuh sebagai sebuah kelas tersendiri.

Namun, di luar keragaman posisi struktural dan afiliasi politik mereka, inteligensia dan ulama-intelek memainkan peran dominan di kelompok politik mana pun. Sebagai konsekuensinya, mereka memainkan peran dominan pula dalam kepemimpinan negara. Terdapat sejumlah penjelasan ihwal naiknya inteligensia dan ulama-intelek ini menjadi elite penguasa yang dominan. Pada saat kemerdekaan Indonesia, dinasti-dinasti kerajaan tengah melapuk. Kekuatan dan kapasitas mereka bahkan telah merosot sebelum terbentuknya negara kolonial: mereka "tak mengorganisasi gerakan politik apa pun dan juga tak menganut ideologi apa pun" (Shils, 1972: 387). Kaum terpelajar dan pujangga (*clerisy*) yang telah lama eksis dalam sejarah, seperti ulama skolastik (yang tua) dan para penjaga teks suci lainnya, biasanya—dengan sedikit pengecualian—tidak memiliki kemampuan untuk menangani pemerintahan negara modern. Selama periode sejarah yang sama, kaum pedagang dan industrialis (borjuis yang "beruang") tidak memiliki pengaruh signifikan atas dunia politik. Berakhirnya kolonialisme, karena itu, tidak mengubah struktur ekonomi dan formasi modal bangsa. Seperti diargumentasikan oleh Robison, kontrol atas modal terus dipegang oleh kaum borjuis Belanda (atau orang asing lain) dan kaum borjuis keturunan Cina, dan keduanya tak bisa menjadi sebuah kelas penguasa tersendiri sepenuhnya karena keduanya disingkirkan dari partisipasi-formal kegiatan politik. Meskipun pengusaha pribumi terlibat dalam politik, basis sosial dan ekonomi mereka

terlalu lemah untuk memungkinkan mereka menguasai aparatus negara atau berpengaruh menentukan dalam pembentukan kebijakan negara (Robison, 1981: 19-20). Keterbatasan dalam menerjemahkan kekuatan ekonomi menjadi kekuatan politik inilah yang menjadikan politik memiliki otonomi yang kuat.

Dalam kevakuman kekuasaan setelah berakhirnya Perang Dunia II dan ketidakcapakan agen-agen lain untuk memerintah Indonesia, inteligensia-politisi pribumi dari pelbagai aliran politik secara berangsur-angsur menempati posisi dominan dalam politik. Posisi ini dicapai bukan semata-mata melalui kepemilikan modal kultural, melainkan yang lebih penting, melalui afinitas khusus mereka dengan gerakan-gerakan anti-kolonial serta pemimpin organisasi-organisasi politik. Maka, meminjam argumen G. Konrád & I. Szelényi (1979: 28), esensi dominasi politik inteligensia tidak terletak pada fakta bahwa modal kultural mereka dengan sendirinya menjamin kekuasaan dan imbalan dalam posisi-posisi tertentu. Alih-alih, inteligensia harus berusaha meraih kekuasaan dan imbalan bagi diri mereka sendiri dengan cara mengeksploitasi posisi monopoli-relatif mereka atas modal kultural sebagai sarana untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Jadi, landasan dominasi mereka dalam politik terletak bukan pada pengetahuan yang secara fungsional memang diperlukan untuk itu, melainkan lebih pada hasrat untuk melegitimasi aspirasi-aspirasi akan kekuasaan, yang dijustifikasi dengan posisi kepemimpinan mereka selama perjuangan mencapai kemerdekaan.

Di bawah kepemimpinan intelektual generasi kedua, sejak September 1950 hingga Maret 1957, Indonesia melakukan eksperimen politik dengan demokrasi parlementer (konstitusional).[10] Eksperimen ini tidak berlangsung mulus. Di samping merosotnya ekonomi pasca-revolusi kemerdekaan, kabinet terus berganti-

ganti, masing-masing bertahan tak lebih dari dua tahun. Kondisi ini terlalu buruk untuk dapat mengimplementasikan program-program negara maupun mengonsolidasikan demokrasi. Lebih buruk lagi, karena partai-partai politik cenderung berorientasi kepentingan jangka pendek, penyalahgunaan kekuasaan dalam bentuk korupsi dan kronisme menjadi pemandangan lazim. Secara keseluruhan, semua kabinet gagal memenuhi ekspektasi masyarakat yang begitu tinggi.

Rapuhnya demokrasi parlementer menjadi dalih bagi Presiden Sukarno untuk memainkan peran lebih aktif dalam kehidupan politik dengan mengubah sistem politik negara ke arah otoritarian. Maka, sejak Maret 1957 hingga kejatuhan rezim Sukarno pada 1966, eksperimen demokratis runtuh sehingga menimbulkan kekacauan politik yang parah. Situasi ini menjadi momentum bagi pembentukan identitas kolektif baru bagi inteligensia Indonesia dan bagi pergantian rezim.

Bab ini akan meninjau peran politik inteligensia dan ulama-intelek sebagai elite politik Republik Indonesia yang baru berdiri, merentang dari bulan-bulan awal kemerdekaan Indonesia pada 1945 hingga kejatuhan rezim Sukarno pada 1965. Selama periode ini, kontestasi antara pelbagai tradisi intelektual diterjemahkan menjadi pertarungan pelbagai partai politik demi merebut kepemimpinan negara. Bab ini kemudian akan membahas hambatan-hambatan bagi eksperimen demokrasi dan kegagalan inteligensia sipil dalam melaksanakan demokrasi parlementer era 1950-an. Bab ini juga akan mencermati percepatan pembangunan pendidikan yang menimbulkan ledakan populasi inteligensia Indonesia. Pembahasan lebih terperinci akan terfokus pada jatuh-bangunnya inteligensia Muslim sebagai pemimpin politik bangsa dan pasang-naik generasi baru inteligensia Muslim. Struktur penyajian dalam bab ini serupa dengan bab-bab

sebelumnya, dengan kronologi sebagai alur urutan subtopik-subtopik. Pembahasan dalam setiap sub-topik akan dirunut dari fase-fase awal perkembangan subtopik bersangkutan.

Kesetaraan Akses ke Pendidikan Publik (Sekuler)

Kemerdekaan Indonesia dirayakan dengan semangat kebebasan, kesetaraan, dan persaudaran. Berakhirnya kolonialisme menimbulkan harapan kuat di kalangan rakyat bahwa batasan-batasan dan diskriminasi-diskriminasi sosial yang dipaksakan oleh pemerintah kolonial akan sirna. Kata "merdeka", yang telah menjadi pekik umum di ruang publik, juga mengimplikasikan tuntutan bagi perbaikan status sosial. Dipungut dari kata Sanskerta "maharddhika" yang berarti "sakral", "bijak", atau "terpelajar"), kata itu dalam bahasa Jawa kuno atau Kawi sering dipakai untuk merujuk pada "orang terpelajar" atau "pendeta Buddha", yakni seseorang yang memiliki status sosial istimewa (Steenbrink, 1984: 169).[11] Maka, dengan merdeka, orang-orang dari pelbagai kelas dan kelompok status yang berbagi impian yang sama untuk diperlakukan sebagai warga negara kelas satu. Spirit ini diperkuat oleh pemakaian umum sejak masa revolusi, kata "bung" di depan nama seseorang, seperti Bung Karno atau Bung Hatta. Kata itu menyerupai pengunaan kata "citoyen/citoyenne" (*citizen*) dalam Revolusi Prancis atau "kamerad" dalam Revolusi Rusia.

Hasrat umum untuk mendapatkan pengakuan sosial yang lebih besar bagi semua orang kemudian menciptakan peluang-peluang baru bagi perkembangan inteligensia. Menyadari bahwa kualifikasi pendidikan merupakan sarana kuat untuk mengangkat status sosial selama periode kolonial, muncullah kesadaran

politik yang kuat pada orang-orang dari kelompok-kelompok status yang berbeda untuk menghapuskan regulasi-regulasi yang membatasi dan memperluas pilihan-pilihan masyarakat dalam bidang pendidikan. Komitmen politik untuk memenuhi hasrat semacam itu dimaktubkan dalam pasal 31 UUD 1945 yang menyatakan, “Setiap warga negara berhak mendapatkan pengajaran.”

Namun, upaya mewujudkan cita-cita pendidikan tersebut sempat terhenti sementara waktu karena perjuangan revolusi kemerdekaan. Pada pertengahan September 1945, pasukan-pertama Inggris (atas nama Sekutu) mulai mendarat di Jakarta, dengan misi menegakkan dan menjaga hukum dan ketertiban di Indonesia hingga terbentuknya kembali pemerintahan kolonial Belanda. Kedatangan mereka ini segera diikuti oleh pendaratan pasukan Belanda, dengan perlindungan Inggris, yang bermaksud menggulingkan Republik dan mengembalikan Indonesia ke status kolonialnya (Kahin, 1952: 141-143).

Di tengah situasi ini, hanya sedikit yang bisa dikerjakan untuk membangun pendidikan karena prioritas utama diberikan pada tugas-tugas militer dan politik yang lebih mendesak. Pada 29 September 1945, menteri-pendidikan pertama, Ki Hadjar Dewantara, mengeluarkan sebuah pedoman pendidikan darurat yang lebih dimaksudkan untuk mengukuhkan semangat nasionalisme ketimbang mengarahkan program-program pendidikan. “Sekolah-sekolah diharuskan menanamkan semangat nasionalisme terutama dengan menyanyikan lagu kebangsaan Indonesia Raya setiap hari dan menaikkan Bendera Merah Putih” (Lee 1995: 32). Dekrit Nasionalisasi dan Dekrit Pendidikan Tinggi tahun 1946 mengamanatkan bahwa pengajaran harus disampaikan dalam bahasa Indonesia, dengan bahasa Inggris dan Jerman sebagai bahasa tambahan di level pendidikan

menengah dan tinggi.

Maka, kesempatan pendidikan bagi generasi ketiga inteligensia terampas oleh sejarah. Seperti diungkapkan dengan tepat oleh Lee Kam Hing (1995: 32-33), "Sejumlah besar pelajar telah putus sekolah selama pendudukan Jepang. Ketika revolusi kemerdekaan pecah, lebih banyak lagi pemuda yang meninggalkan sekolahnya untuk bergabung dalam perjuangan. Para mahasiswa dan pelajar sekolah menengah membentuk organisasi ketentaraan sendiri, yang disebut tentara pelajar atau pelajar pejuang."

Namun, upaya mempertahankan kehidupan pendidikan terus berlanjut. Dua hari setelah peroklamasi kemerdekaan, kaum nasionalis Indonesia mendirikan Balai Perguruan Tinggi Republik Indonesia di Jakarta. "Balai ini mengambil sebagian besar staf dan mahasiswanya dari orang-orang Indonesia yang pernah mengenyam sekolah kedokteran Jakarta selama pendudukan Jepang dan sekolah hukum dan kesusastraan Belanda sebelum Perang Dunia II" (Thomas, 1973: 43).

Setelah aksi militer Belanda pertama pada Juli 1947, pasukan Belanda menguasai sebagian besar wilayah Indonesia, sedangkan pemerintah Republik Indonesia hanya bisa menguasai daerah-daerah berpenduduk padat di Jawa di sekitar Yogyakarta, yang kemudian menjadi ibu kota pemerintahan selama masa revolusi. Dengan beberapa perguruan tinggi yang diwarisi dari dekade-dekade sebelumnya yang berlokasi di wilayah-wilayah yang diduduki Belanda, NICA (Netherlands Indies Civil Administration) mendapatkan kembali momentum untuk mewujudkan upaya yang belum rampung pada awal-awal 1940-an untuk menyatukan semua perguruan tinggi yang ada sebelum Perang Dunia II, plus beberapa fakultas baru, menjadi satu universtas. Universitas ini diberi nama Universiteit van Indonesie (Universitas

Indonesia) dengan cabang-cabang yang terpencar di beberapa kota.

Banyak pengajar dan mahasiswa nasionalis yang tak ingin tinggal di daerah-daerah pendudukan Belanda bergabung dengan pemerintahan revolusi kemerdekaan di Yogyakarta. Di kota itu dan daerah-daerah sekitarnya (Klaten, Surakarta, dan sebagainya), mereka mendirikan fakultas-fakultas (perguruan tinggi) kedokteran, kedokteran gigi, farmasi, kedokteran hewan, pertanian, hukum, dan seni (tertentu). Pada 19 Desember 1949, fakultas-fakultas ini secara resmi disatukan menjadi Universiteit Negeri Gadjah Mada (UGM).

Ketika pada akhirnya Indonesia mendapatkan pengakuan secara legal atas kedaulatannya pada Desember 1949, impian yang sudah lama diidamkan akan kesetaraan hak untuk pendidikan mulai menemukan landasan yang kukuh. UU Pendidikan No. 4 Tahun 1950 yang diratifikasi menjadi UU No. 12 Tahun 1954 pada saat sistem negara serikat digantikan oleh negara kesatuan, menyatakan secara tegas bahwa "pendidikan adalah hak setiap warga negara". Sejak saat itu, meski di tengah problem-problem ekonomi dan politik bangsa apa pun, sektor pendidikan mengalami pertumbuhan yang belum pernah terjadi sebelumnya.

Pertumbuhan terbesar dalam jumlah sekolah dan siswa terjadi pada pendidikan dasar dan menengah. Periode 1950-1958, jumlah sekolah dasar (sekuler) meningkat dari 24.775 menjadi 33.845, sedangkan total jumlah siswa meningkat dari 4.977.304 menjadi 7.317.307. Dalam periode yang sama, jumlah sekolah menengah pertama dan atas (sekuler) meningkat dari sekitar 954 menjadi 4.608, sedangkan jumlah siswa melonjak dari sekitar 136.668 menjadi 754.089 (Kementerian Pendidikan 1956, 1958). Pertumbuhan dramatis pada lulusan sekolah dasar

dan menengah ini dengan segera berimbas ke pendidikan tinggi. Sejumlah besar lulusan sekolah menengah atas pada akhir 1950-an dan awal 1960-an telah bersiap memasuki universitas.

Pada paruh pertama 1950-an, upaya pemerintah di level perguruan tinggi terkonsentrasi pada pengembangan dua universitas yang telah ada, yaitu Universitas Gadjah Mada (UGM) dan Universitas Indonesia (UI) (dahulu milik Belanda).[12] Dengan besarnya jumlah lulusan sekolah menengah atas pada akhir 1950-an, Indonesia mulai mengalami pertumbuhan paling cepat di dunia pendidikan tingginya. Sebagaimana dicatat oleh Thomas (1973: 87), "Dari empat universitas pada 1950, terjadi peningkatan menjadi lebih dari 135 lembaga pendidikan tinggi pada 1960, dengan 53 di antaranya universitas negeri dan lebih dari 80 universitas swasta. Total mahasiswa meningkat dari sekitar 6.000 pada 1950 menjadi 60.000 atau 70.000 pada 1960."

Namun, ledakan kuantitatif ini tidak diimbangi dengan peningkatan kualitas, terutama pada level perguruan tinggi. Dengan eksodus akademisi Belanda dan digantinya bahasa Belanda sebagai bahasa pengajaran,[13] Indonesia mengalami pemiskinan intelektual. Sebagaimana dikatakan Profesor I. Boersma, mantan saintis Belanda pada Universitas Indonesia cabang Bandung (kini ITB): "Kehilangan terbesar yang dialami Indonesia setelah kemerdekaannya bukanlah kekayaan, melainkan otak ... modal intelektual negeri ini yang direpresentasikan oleh generasi saintis Belanda yang berpengalaman riset di Indonesia, telah lenyap" (Messer, 1994: 57-58). Lebih dari itu, setelah bahasa Indonesia plus bahasa Inggris menggantikan bahasa Belanda sebagai bahasa pengantar pengajaran, muncullah sejumlah problem teknis. Karena kelangkaan literatur teknik dalam bahasa Indonesia, para pengajar terpaksa menggunakan catatan-catatan kuliah sebagai ganti dari buku. Sedikit sekali mahasiswa yang

memahami bahasa Inggris secara memadai agar bisa menggunakan teks-teks berbahasa Inggris. Jadi, nasionalisme, yang ditandai dengan dihapusnya bahasa Belanda dari dunia akademis menyebabkan kelangkaan literatur saintifik, dan Indonesia pun kemudian terputus dari arus perkembangan saintifik yang ada karena hambatan bahasa.[14]

Berkat "perang dingin" dan meningginya ketegangan dalam hubungan-hubungan internasional, beberapa sarjana Indonesia dapat meningkatkan kualifikasi akademisnya melalui beasiswa (dan) bantuan asing. Selama 1950-an dan 1960-an, sejumlah besar bantuan untuk pendidikan tinggi Indonesia datang baik dari negara-negara komunis maupun kapitalis.[15] Namun, bantuan terbesar berasal dari United States Agency for International Development (US-AID) dan Ford Foundation (Thomas, 1973: 213-214). Karena para sarjana komunis dan nasionalis cenderung bersikap kritis terhadap negara-negara kapitalis, yang paling banyak memanfaatkan beasiswa dari lembaga-lembaga kapitalis ini adalah para sarjana "sosialis" dan Kristen, dan dalam jumlah yang lebih sedikit, juga para sarjana Muslim. Di antara mereka yang melanjutkan studi ke luar negeri melalui beasiswa ini adalah beberapa ekonom dari Universitas Indonesia, seperti Widjojo Nitisastro dan Ali Wardhana, yang kelak memainkan peran penting dalam naiknya Orde Baru. Pada waktu yang hampir bersamaan, dengan beasiswa dari pemerintah Kanada, beberapa intelektual Muslim berlatar belakang pendidikan Islam, seperti Mukti Ali, Anton Timur Djaelani, dan Harun Nasution, mulai memasuki pusat studi-studi Islam di Barat di McGill University. Para sarjana Muslim ini kelak berpengaruh signifikan bagi perkembangan intelektual Muslim di masa selanjutnya dan bagi birokrasi agama di negeri ini.

Selain terjadi degradasi kualitatif secara umum, perkembang-

an pendidikan yang cepat juga tak diimbangi dengan perbaikan kinerja ekonomi Indonesia. Pada akhir 1950-an, ekonom Belanda, A. Van den Ende, telah memprediksi bahwa kesenjangan ini akan menerbitkan kekecewaan. Bagi sistem ekonomi yang berbasis agraris, dalam keyakinan Ende, terlalu banyak pendidikan justru akan berbahaya. Hal ini dikarenakan pendidikan tidak sejalan dengan kebutuhan masyarakat dan hanya menghasilkan kalangan ekstremis. Dia telah membaca situasi ini dan memprediksikan terjadinya pergolakan tajam sebagai akibat terlalu banyaknya pendidikan di Indonesia (Mauldin, 1981: 361-365). Dalam latar ini, muncullah generasi keempat inteligensia. Generasi ini terutama berasal dari mereka yang lahir pada 1930-an dan 1940-an.

Dalam perkembangan populasi terdidik yang cepat itu, istilah "inteligensia"—sering saling bertukaran dengan istilah "intelektuil"—untuk pertama kalinya dipopulerkan. Karena masuk ke ruang publik Indonesia barangkali melalui pengaruh intelektual Eropa Barat, ketimbang diimpor secara langsung dari Rusia atau Polandia,[16] istilah "inteligensia" tampaknya mulai hadir dalam tulisan-tulisan intelektual Indonesia pada akhir 1930-an.[17] Namun, selama pendudukan Jepang dan revolusi kemerdekaan tahun 1940-an, istilah tersebut kalah populer dengan istilah "*pemoeda*" karena istilah terakhir ini lebih memuat pengertian kekuatan massa dan solidaritas persaudaraan. Pada akhir masa revolusi kemerdekaan, munculnya organisasi-organisasi baru mahasiswa menjadi momentum bagi istilah "inteligensia" untuk tampil kembali di ruang publik dan menandai meningkatnya ekspektasi-ekspektasi dari kaum terpelajar.[18]

Hingga akhir revolusi kemerdekaan 1949, komunitas berpendidikan tinggi masih didominasi oleh mahasiswa sekuler. Hanya sedikit mahasiswa Muslim yang bisa masuk ke perguruan-

perguruan tinggi Indonesia yang baru ini.[19] Bahkan, karena terlibat dalam perjuangan revolusi kemerdekaan, mahasiswa-mahasiswa Muslim generasi ketiga ini pun tidak bisa menyelesaikan pendidikan tinggi atau terpaksa menunda penyelesaian perkuliahan mereka hingga berakhirnya revolusi kemerdekaan.

Pendidikan Agama dan Ekspansi Universitas-Universitas Islam

Karena kecewa dengan dicoretnya "tujuh kata" Piagam Jakarta dari Pembukaan UUD 1945, para pemimpin Muslim berusaha mencari kompensasi di bidang pendidikan agama. Mereka memulai strategi ini saat membahas Rancangan Undang-Undang Pendidikan dalam Badan pekerja KNIP pada Oktober 1949.[20] Dalam pembahasan-pembahasan ini, para pemimpin Muslim—termasuk Prawoto Mangkusasmito, Muhammad Daud Beureu'eh, Zaenal Abidin Achmad, dan Kiai Zarkasji—mengangkat tiga isu yang memicu perdebatan, yaitu tentang masa depan sekolah agama, pengajaran bersama (antara laki-laki dan perempuan), dan posisi pelajaran agama di sekolah-sekolah sekuler.

Pada isu *pertama*, para anggota KNIP yang Muslim menerima pandangan bahwa sekolah-sekolah agama harus diatur secara terpisah dari sekolah-sekolah negeri yang sekuler, tetapi dengan syarat bahwa pemerintah memperlakukan sekolah-sekolah Islam sederajat dengan sekolah-sekolah sekuler. Hal ini disetujui dan disepakati sehingga membentuk dua jalur pendidikan utama, yaitu sistem pendidikan sekuler di bawah Departemen Pendidikan dan sistem pendidikan agama di bawah Departemen Agama. Departemen Agama ini terbentuk dalam Kabinet Syahrir kedua (Maret 1946-Oktober 1946) dengan mengangkat M. Rasjidi (lahir 1915, lulusan Universitas Kairo) sebagai menteri agama

pertama. Departemen ini—semula diniatkan untuk meredam kekecewaan politik para pemimpin Muslim dan untuk meraih dukungan politik mereka selama masa revolusi kemerdekaan—menawarkan jalan tengah antara negara sekuler dan negara Islam.

Ihwal isu *kedua*, para anggota-Muslim KNIP tidak menyetujui konsep pengajaran bersama. Menempatkan anak laki-laki dan perempuan dalam satu sekolah dinilai tidak pantas, bahkan menyinggung perasaan keagamaan. Namun, aturan ini akhirnya ditoleransi, sehingga usulan pemerintah pun diloloskan tanpa keberatan yang berarti.

Isu *ketiga* adalah yang paling memicu perdebatan. Hampir semua kelompok politik di KNIP sepakat bahwa pendidikan agama merupakan landasan penting dalam membentuk pendidikan Indonesia dan membedakan sekolah-sekolah pada era Indonesia merdeka dengan sekolah-sekolah era penjajahan Belanda. Namun, tak tercapai konsensus mengenai apakah pelajaran agama hanya wajib diikuti, ataukah ujian pelajaran agama ikut menentukan kenaikan kelas. Dapat diduga, para pemimpin Muslim bersikeras terhadap penerapan pendidikan agama sebagai pelajaran wajib dengan semua konsekuensiya. Usulan ini sepenuhnya ditolak oleh para pemimpin sekuler dan Kristen. Ketika pokok yang diperselisihkan ini dicantumkan dalam Klausul 20 Rancangan Undang-Undang Pendidikan, detail teksnya menjauhi harapan para pemimpin Muslim. Klausul itu menyatakan, "Di semua sekolah negeri, pelajaran agama harus diberikan. Orangtua turut menentukan apakah anak-anak mereka akan mengikuti pelajaran itu atau tidak."

Rancangan undang-undang itu akhirnya diloloskan oleh KNIP. Memahami ketidakpuasan kalangan Muslim, Presiden Sukarno

memutuskan untuk tidak menandatanganinya sebagai undang-undang. Rancangan tersebut akhirnya ditandatangani oleh Assaat sebagai Presiden Republik Indonesia Serikat di Yogyakarta, dan menjadi Undang-Undang No. 4 Tahun 1950. Ketika sistem serikat digantikan oleh negara kesatuan, undang-undang itu diratifikasi sebagai Undang-Undang No. 12 Tahun 1954 pada periode kabinet pimpinan Perdana Menteri Ali Sastroamidjojo dari PNI.[21]

Meski muncul ketidakpuasan kalangan Muslim terhadap beberapa aspek dalam Undang-Undang tersebut, dua kabinet pertama dalam pemerintahan negara kesatuan adalah Kabinet Masyumi (Kabinet Natsir dan Sukiman), yang melindungi kepentingan-kepentingan kaum Muslim. Ketika Undang-Undang No. 4 Tahun 1950 belum diratifikasi, Menteri Pendidikan dan Menteri Agama dalam Kabinet Natsir, berturut-turut Bahder Johan (Muslim taat dari Sumatra Barat) dan Wachid Hasjim (NU) berinsiatif untuk meloloskan terlebih dahulu peraturan yang menjadikan pelajaran agama menjadi pelajaran wajib untuk sekolah-sekolah sekuler dan sebaliknya, menjadikan pelajaran-pelajaran umum menjadi pelajaran wajib di sekolah-sekolah agama.[22] Ketika Hasjim Asj'ari terpilih kembali menjadi menteri agama dalam Kabinet Sukiman, peraturan tersebut disahkan dalam Peraturan Pemerintah tentang Pendidikan tanggal 16 Juli 1951. Ketika UU No. 4 Tahun 1950 disahkan pada 1954, PP Tahun 1951 ini telah diterapkan secara luas dan tak mudah dihapuskan (lihat Tabel 4). Skema pengaturan tersebut menjembatani jurang antara inteligensia Muslim yang menguasai pelajaran-pelajaran umum, tetapi tidak berpengetahuan agama, dan ulama yang menguasai pelajaran agama, tetapi tidak memiliki pengetahuan umum.

Tabel 4: Pendidikan Agama di Sekolah-Sekolah Negeri (yang Sekuler) Tahun 1955/1956

	Sekolah Dasar	Sekolah Menengah Pertama (SMP)	Sekolah Menengah Atas (SMA)
Total Jumlah Sekolah	27.910	1.299	494
Sekolah yang memberikan pelajaran Agama	15.584	881	93

Sumber: Lee Kam Hing (1955: 121)

Selain dalam hal legislasi, institusi-institusi pendidikan Islam terus berupaya mengejar kemajuan sekolah-sekolah sekuler. Pada level perguruan tinggi, tulang punggung universitas Islam Indonesia ialah Sekolah Tinggi Islam (STI) yang disponsori Jepang, dengan dewan pengurus dan pengajar terdiri dari intelektual terbaik Muslim generasi pertama dan kedua. STI didirikan pada pekan-pekan terakhir pendudukan Jepang, dan aktivitas pendidikannya pun menjadi terputus akibat revolusi kemerdekaan. Ketika sebagian besar inteligensia Republik mengungsi bersama dengan pemerintahan darurat ke Yogyakarta, STI juga dipindahkan ke kota tersebut. Pada 10 April 1946, STI dibuka kembali di Yogyakarta dengan dihadiri oleh Presiden Sukarno dan dengan pidato oleh Hatta sebagai ketua dewan pengurus. Kemudian pada 10 Maret 1948, lembaga pendidikan ini berubah menjadi Universiteit Islam Indonesia dan kemudian menjadi Universitas Islam Indonesia (UII) yang menawarkan program-program sarjana di empat fakultas: agama, hukum, ekonomi, dan pendidikan.

Kemunculan STI/UII ini sangatlah penting. Bukan hanya merepresentasikan universitas swasta pertama di Indonesia yang menawarkan fakultas-fakultas umum dan agama, STI/UII itu juga menjadi pendahulu bagi jaringan-luas IAIN dan beragam universitas dan akademi Islam swasta yang kelak berkembang pada tahun-tahun selanjutnya. Yang lebih penting, STI/UII merupakan pusat pengaderan awal bagi para pemimpin masa depan inteligensia Muslim. Beberapa mahasiswa angkatan pertama seperti Lafran Pane (lahir 1922), M. Jusdi Ghazali (lahir 1923), Anwar Harjono (lahir 1923), dan Mukti Ali (lahir 1923) kelak berperan penting dalam pembentukan komunitas-komunitas epistemik dan jaringan intelektual Islam yang baru sebagai kendaraan baru bagi cita-cita Islam.

Departemen Agama dengan berusaha keras meningkatkan level pendidikan para stafnya, dan ini sesuai dengan kebijakan pemerintah untuk menyediakan lebih banyak pendidikan tinggi. Departemen Agama kemudian mengambil alih fakultas agama di UII. Untuk melatih para hakim agama, guru agama, dan kepala kantor agama kabupaten, fakultas agama kemudian diubah menjadi Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) pada 1951.

Sementara itu, sebuah tipe-baru akademi Islam didirikan pada 1957 di Jakarta, bernama Akademi Dinas Ilmu Agama (ADIA). Akademi ini didirikan sebagai akademi pelatihan bagi para pegawai kantor-agama pemerintah dan bagi para guru pelajaran agama di sekolah-sekolah negeri. Selanjutnya, PTAIN dan ADIA disatukan pada 1960 menjadi Institut Agama Islam Negeri (IAIN). IAIN pertama kali didirikan di Yogyakarta (IAIN Sunan Kalijaga), kemudian disusul IAIN yang lain di beberapa kota lainnya.[23] Dalam lembaga pendidikan ini, pelajaran-pelajaran agama dan umum diajarkan secara berdampingan, dan kebijakan

ini kemudian berdampak signifikan terhadap perkembangan inteligensia Islam selanjutnya. Lulusan-lulusan universitas-universitas Islam kelak menjadi mitra strategis bagi mahasiswa-mahasiswa Muslim dari universitas-universitas sekuler dalam pergulatan memperebutkan hegemoni intelektual pada 1960-an.

Praktik-Praktik Diskursif dan Ruang Publik di Negara Baru

Selain melonjakkan jumlah inteligensia, semangat egalitarian dari negara baru ini juga berdampak signifikan terhadap diskursus-diskursus intelektual dan terhadap pembentukan sistem politik Indonesia pada tahun-tahun awal Republik Indonesia pasca-kolonial. Selain tema revolusi kemerdekaan, isu "demokrasi" menjadi sebuah diskursus dominan dalam ruang publik. Sejak pidato bersejarah Sukarno tentang kelahiran Pancasila (1 Juni 1945), demokrasi telah diidealkan sebagai salah satu prinsip nasional. Dalam UUD 1945 dan platform-platform dari empat belas partai yang termuat dalam buku *Kepartaian di Indonesia* terbitan Departemen Penerangan pada 1950, kata "demokrasi" sering dipergunakan dan hampir selalu mendapatkan persetujuan tanpa syarat (Feith, 1962: 38). Pada level kesadaran diskursif—yang tidak dengan sendirinya mewujud dalam kesadaran praktis—terdapat kesepakatan umum kebutuhan akan demokrasi di bidang sosial, ekonomi, dan politik, termasuk dukungan terhadap kesetaraan warga negara, penolakan terhadap kediktatoran, kebebasan pers, kebebasan berserikat dan berpendapat, serta kebebasan untuk melakukan pemogokan.

Inteligensia berpendidikan tinggi dan ulama-intelek tetap menjadi intelektual organik dari berbagai aliran politik, dan me-

reka inilah yang mengartikulasikan cita-cita politik dari kelompok-kelompok yang ada. Peran publik mereka sekarang meluas dari pejuang *civil society* (seperti yang mereka jalani selama periode kolonial) menjadi pejuang masyarakat politik (*political society*) dalam sebuah bangsa yang baru berdiri.

Sebagai elite politik, inteligensia dan ulama-intelek memiliki peran menentukan dalam membentuk masa depan bangsa ini. Euforia kebebasan politik pada masa-masa awal kemerdekaan Indonesia mendorong setiap kelompok inteligensia untuk mengarahkan bangsa ini sehaluan dengan garis ideologis mereka. Sebagai konsekuensi langsungnya, tak ada partai-negara yang monolitik. Dalam upaya mempertahankan sebuah blok historis demi kepentingan revolusi kemerdekaan yang belum selesai, PPKI yang bermetamorfosis menjadi KNIP pada 22 Agustus 1945, pada hari yang sama menetapkan sebuah partai-negara yang tunggal, yaitu *"PNI Staats-Partij"*, dengan dukungan kuat Presiden Sukarno. Partai-negara yang tunggal ini diarahkan untuk menyatukan semua kelompok dan menjadi "motor perjuangan rakyat di setiap ruang dan di setiap bidang" (Anderson, 1972: 91). Namun, sepuluh hari kemudian, partai-negara yang monolitik ini dibubarkan akibat tekanan, utamanya dari *pemoeda* radikal di bawah pengaruh Syahrir.[24] Dengan pembubaran partai-negara yang monolitik ini, era sistem multi-partai pun dimulai, dan sejak saat itu, ruang publik Indonesia pun berwatak majemuk.

Pembentukan Partai-Partai Pasca-Kemerdekaan

Hanya beberapa bulan setelah proklamasi kemerdekaan, tradisi-tradisi politik pun direkonstruksi sesuai dengan jaringan-jaringan sosio-politik yang telah terbangun sebelum dan selama pendu-

dukan Jepang. Akibatnya, ruang publik pun segera menjadi ruang kontestasi di antara berbagai tradisi politik para intelektual. Partai Komunis Indonesia (PKI) yang dibentuk-kembali pada Oktober 1945 merepresentasikan tradisi politik komunis, dan segera setelah itu, berada di bawah kontrol para pemimpin komunis ortodoks yang berorientasi internasional. Banyak dari mereka yang merupakan mantan aktivis dari tahun 1920-an yang telah dibebaskan dari penjara seperti Alimin dan Sardjono (Ricklefs, 1993: 221).[25]

Pada November 1945, Masyumi didirikan sebagai representasi-utama tradisi politik intelektual Muslim. Tidak seperti Masyumi sebelumnya yang disponsori Jepang, Masyumi sekarang mencakup baik organisasi-organisasi Islam non-politik yang telah bergabung dengan Masyumi pada era pendudukan Jepang maupun organisasi-organisasi politik Islam pra pendudukan Jepang, seperti PSII.

Pada Desember 1945, para pengikut Amir Syarifuddin bergabung dengan para pengikut Syahrir untuk membentuk sebuah partai politik berhaluan sosialis dengan nama Partai Sosialis. Pada awal 1947, mereka berpecah lagi. Pada Februari 1948, para pengikut Syahrir mendirikan Partai Sosialis Indonesia (PSI), sedangkan kelompok Syarifuddin beraliansi dengan PKI membentuk Front Demokrasi Rakyat. Konstituen utama PSI masih berasal dari lapisan masyarakat Indonesia berorientasi Barat, terutama yang berpengaruh di kalangan pejabat sipil yang berkedudukan tinggi dan para perwira markas besar Angkatan Darat. Selama bulan-bulan terakhir tahun 1945, juga berdiri Partai Kristen Indonesia (Parkindo), Partai Katolik, dan beberapa partai kecil lain. Baik Parkindo maupun Partai Katolik merepresentasikan tradisi intelektual Kristen.

Pada Januari 1946, Partai Nasional Indonesia (PNI) dihidupkan kembali, dengan format yang berbeda dengan PNI partai-negara yang dibubarkan itu. Meskipun Sukarno tidak menjabat sebagai ketuanya karena sebagai presiden secara teoretis berada di atas partai-partai politik, partai ini dipimpin oleh para pengikut Sukarno, terutama mantan aktivis PNI sebelum pendudukan Jepang dan Partindo. Para pendukung utamanya adalah para birokrat dari kalangan priayi, terutama dari Jawa Tengah dan Jawa Timur (Kahin, 1952: 155-159).

Semua partai ini, bersama dengan partai-partai yang lain yang muncul kemudian, secara berusaha keras menarik dukungan massa, terutama dari kalangan pemuda yang militansinya terbukti menjadi aset besar. Berdampingan dengan partai-partai politik ini, muncul pula laskar-laskar partai. Hizbullah merupakan laskar milik Masyumi; Pesindo (Pemuda Sosialis Indonesia, berdiri 1945) merupakan laskar kelompok sosialis; Barisan Pelopor yang disponsori Jepang berubah menjadi Barisan Banteng dan menjadi laskar milik PNI, tetapi secara perlahan-lahan bergeser ke kubu nasionalis radikal; Laskar Rakyat dan Laskar Merah berafiliasi dengan PKI (Sundhaussen, 1982: 4).

Merebaknya partai-partai politik ini, berikut konflik-konflik politik yang mengikutinya, muncul berbarengan dengan upaya Belanda untuk menduduki kembali Indonesia. Konsekuensi terburuk dari konflik-konflik ini ialah munculnya pemberontakan-pemberontakan politik melawan pemerintah sipil Republik Indonesia. Di antaranya adalah pemberontakan Darul Islam oleh unit gerilya militan di Jawa Barat pada Mei 1948 dan "Peristiwa Madiun" yang merupakan pemberontakan oleh PKI pada September-Oktober 1948. Tantangan untuk mempertahankan otoritas pemerintah republik dan berjuang membela kemerdekaan mendorong pembentukan sebuah tentara nasional Indonesia.[26]

Pembentukan Tradisi Politik Militer Indonesia

Tulang punggung awal TNI diambil dari bekas tentara PETA. Seiring dengan peningkatan kebutuhan organisasi militer, beberapa bekas perwira KNIL direkrut. Karena adanya kepentingan politik sipil dalam tubuh militer, beberapa laskar dan kelompok pemuda paramiliter juga dimasukkan ke dalam tentara Republik ini.

Pembentukan TNI ini diiringi dengan sederetan konflik internal dan eksternal. Secara internal, terjadi konflik-konflik karena perbedaan latar belakang pelatihan dan afiliasi militer (eks-KNIL versus eks-PETA dan eks-PETA versus eks-laskar/elemen *pemoeda* dalam tentara), perbedaan agama (Muslim versus non-Muslim dan santri versus abangan), perbedaan etnis (Jawa [Jawa Tengah dan Jawa Timur] versus non-Jawa), dan perbedaan umur (senior versus junior). Secara eksternal, dunia militer menjadi perpanjangan dari pertarungan politik sipil di mana para politisi sosialis (Amir Syarifuddin dan Sutan Syahrir) merupakan sipil yang paling intervensionis selama fase pembentukan TNI.

Pada mulanya, peran menonjol perwira Muslim tampak dalam pengangkatan Sudirman (mantan *daidancho* Kroya, dan guru Muhammadiyah lokal) sebagai Panglima TNI pertama.[27] Namun, seiring dengan meningkatnya kebutuhan untuk membentuk angkatan perang yang efisien, peran sebagian besar perwira Muslim, yang merupakan eks perwira PETA, berangsur-angsur merosot. Dalam upaya membentuk sebuah korps tentara yang profesional, mantan perwira-perwira KNIL menjadi lebih berpengaruh dalam menjalankan tugas-tugas staf.[28] Meski berjumlah sangat kecil, sekitar tiga puluh, eks perwira-perwira KNIL ini jauh lebih unggul dibandingkan dengan eks perwira-perwira PETA.[29]

Posisi tentara Muslim dalam TNI yang baru berdiri ini semakin merosot setelah keterlibatan unit-unit gerilya Islam yang melawan Pemerintah Republik Indonesia.[30] Hal ini menyulitkan integrasi korps-korps militer/paramiliter Islam ke dalam TNI. Karena fakta inilah, tradisi militer pada saat Indonesia merdeka secara berangsur-angsur kehilangan ikatan asalnya dengan komunitas-komunitas politik Muslim.

Sementara itu, meningkatnya konflik antara kalangan sipil dan militer di tengah-tengah aksi militer Belanda dan mandulnya politik diplomasi sipil menjadi momentum bagi militer untuk mengonsolidasikan korps dan memperbesar pengaruh mereka atas sipil. Momen penentu dalam pembentukan identitas kolektif tentara ialah saat aksi militer Belanda II atas ibu kota sementara RI, Yogyakarta, pada 19 Desember 1948. Pada saat para pemimpin pemerintahan sipil memutuskan bertahan di dalam kota, yang seolah-olah berniat menyerahkan pemerintahan kepada Belanda, tentara justru memobilisasi perang gerilya yang pada akhirnya memaksa Belanda untuk bersedia berunding dengan para pemimpin Indonesia. Kesediaan pihak Belanda untuk mengakui kemerdekaan Indonesia pada 1949 dianggap oleh tentara bukan sebagai buah diplomasi atau dukungan internasional, melainkan lebih karena prestasi militer mereka yang berhasil meyakinkan Belanda bahwa menggunakan kekuatan untuk menggagalkan kemerdekaan Indonesia tak akan berhasil. Persepsi ini menimbulkan *esprit de corps* dan menciptakan solidaritas internal dan rasa identitas kolektif di tubuh tentara.[31]

Munculnya rasa identitas bersama dan ideologi politik TNI membawa pada terbentuknya tradisi politik yang lain, yaitu tradisi politik para pemimpin militer. Masuk akal jika menggambarkan para perwira militer Indonesia sebagai inteligensia yang berdiri sendiri. Mereka memiliki karakteristik-karakteristik

yang sama dengan inteligensia sipil dalam hal asal-usul sosial dan keterbukaan terhadap pendidikan modern. Sejak diadakannya pelatihan militer bagi orang-orang Hindia, pola rekrutmen perwira telah membatasi kesempatan bagi orang-orang yang berasal dari kalangan sosial rendah untuk menjadi perwira KNIL. Akademi Militer merupakan sebuah lembaga prestisius, dan penguasaan bahasa Belanda menjadi syarat pendaftaran, dan ini tentu saja menjadi rintangan bagi kalangan sosial rendah (Sundhaussen, 1982: 17). Sebuah pola rekrutmen yang tegas juga diterapkan terhadap para perwira PETA. Seperti yang dicatat oleh Sundhaussen (1982: 17-18),

> Para komandan batalion direkrut dari kalangan politisi terkenal, pemimpin agama terkemuka, atau pemimpin opini berpengaruh. Sebagian besar jabatan komandan kompi diisi oleh para guru sekolah yang memiliki prestise sosial relatif lebih tinggi dalam masyarakat yang sebagian besar buta huruf. Para komandan peleton direkrut dari para mahasiswa, anak-anak pamong praja rendahan, atau para pegawai yang masih muda. Semua kelompok itu memiliki pendidikan menengah. Termasuk di antara mereka sejumlah besar pemuda berlatar belakang bangsawan. Namun secara umum, Jepang enggan menerima bangsawan dengan alasan kalangan ini lebih berorientasi Belanda, terutama pada generasi tua.

Selain itu, dengan latar belakang pendidikannya yang modern dan pengalamannya belajar di lingkungan yang relatif kosmopolit, para perwira militer ini memiliki hubungan dekat dengan inteligensia sipil (Anderson, 1972: 235).

Upaya sistematis untuk menciptakan tradisi politik militer itu dilembagakan pada awal Februari 1946 ketika Amir Syarifuddin

mendirikan Pendidikan Politik Tentara (PEPOLIT). Dua tahun kemudian, kabinet pertama Hatta (29 Januari 1948-4 Agustus 1949) mengeluarkan kebijakan rasionalisasi dan rekonstruksi TNI, sehingga inteligensia militer memiliki peran yang semakin menentukan dalam kepemimpinan tentara. Upaya lebih serius untuk mempersiapkan inteligensia militer untuk memimpin TNI dimulai pada 1957 dengan pembukaan kembali akademi militer di Magelang. Akademi ini menghasilkan para perwira TNI yang sadar secara politik dan profesional.[32]

Jadi, pada akhir revolusi kemerdekaan, euforia kemerdekaan bukan hanya telah melahirkan berbagai partai politik, melainkan juga angkatan bersenjata yang sangat politis. Ledakan partisipasi politik ini mendapatkan momentumnya setelah diakuinya kedaulatan Republik Indonesia dan berlakunya sistem negara kesatuan.

Permainan Kuasa: Konsolidasi dan Kontestasi

Upaya bangsa Indonesia untuk menerjemahkan cita-cita demokratis ke dalam praktik politik diwujudkan dengan mengadopsi demokrasi parlementer bergaya Barat. Komitmen Indonesia terhadap institusi demokrasi Barat mencerminkan kepercayaan yang sungguh-sungguh terhadap demokrasi dan sekaligus kepentingan pragmatis. Bagi inteligensia-politisi yang sangat terbuka terhadap tradisi liberalisme dan sosialisme Eropa atau terhadap nilai-nilai Islam modernis, pengadopsian institusi parlemen diyakini merupakan syarat niscaya untuk melindungi negeri ini dari peluang otoritarianisme. Komitmen yang sungguh-sungguh semacam itu terhadap demokrasi konstitusional dibarengi dengan kepentingan pragmatis untuk mendapatkan dukungan internasional yang lebih luas bagi republik yang baru ini dan untuk

menunjukkan kepada Belanda bahwa Indonesia sanggup mengatur dirinya sendiri secara demokratis (Feith, 1962: 43-45).

Rintangan bagi Eksperimen Demokrasi

Dalam ruang-publik terbuka di Indonesia yang baru merdeka ini, euforia demokrasi parlementer di tengah pluralitas tradisi politik Indonesia mendorong menjamurnya partai-partai dan meluasnya perselisihan di antara partai-partai yang merupakan ciri awal perpolitikan Indonesia. Menjelang pemilihan umum pertama di Indonesia pada 1955, terdapat 172 partai dan kelompok kuasi-politik yang mencerminkan polarisasi eksternal dan fragmentasi internal yang terus berlangsung dalam tradisi-tradisi politik Indonesia. Berbarengan dengan perkembangan itu, kebebasan pers menjadi sebuah fenomena menarik. Setelah mengalami masa-masa sulit selama revolusi kemerdekaan, jumlah harian di Indonesia melonjak dengan cepat dari 67 pada 1950 menjadi 120 pada 1957. Oplah harian berlipat tiga dari hanya 338.300 pada 1950 menjadi 1.049.500 pada 1957. Dalam periode ketika media profesional (non-partisan) masih berada pada tahap embrionik, koran-koran yang beroplah besar adalah yang berafiliasi dengan partai-partai politik. Di antara koran-koran yang beroplah besar itu ialah *Harian Rakyat,* milik PKI (55.000/hari), *Pedoman,* milik PSI (48.000/hari), *Soeloeh Indonesia,* milik PNI (40.000/hari), dan *Abadi,* milik Masyumi dengan oplah 34.000/hari (Said, 1987: 95-96).

Selama 1950-an, hanya sedikit partai politik yang berpengaruh signifikan dalam hal pengikut atau representasi politiknya. Di antara yang sedikit itu ialah Masyumi, NU, PNI, PKI, PSI, partai-partai Kristen (Parkindo dan Partai Katolik). PSI dan partai-partai Kristen merupakan partai-partai kecil dalam hal

jumlah pengikut, tetapi berpengaruh dalam hal representasi politik. Kuatnya representasi politik ini berakar pada pengaruh yang mereka miliki terhadap para pejabat tinggi sipil dan perwira markas besar militer (berkat keunggulan kualifikasi pendidikan mereka).

Sepanjang periode 1950-1957, partai-partai besar ini, kecuali PKI, merupakan pemain-pemain utama dalam urusan pemerintahan, dengan PNI dan Masyumi sebagai penggerak utama. Kegagalan mempertahankan kabinet lebih dari satu atau dua tahun, yang merupakan ciri periode revolusi kemerdekaan, masih terus berlanjut pada 1950-an. Dari September 1950 hingga Pemilu 1955, Indonesia mengalami jatuh-bangun lima kabinet yang berbeda, yaitu Kabinet Mohammad Natsir dari Masyumi (September 1950-April 1951),[33] Kabinet Sukiman Wirjosandjojo dari Masyumi (April 1951-Februari 1952),[34] Kabinet Wilopo dari PNI (April 1952-Juni 1953),[35] Kabinet Ali Sastroamidjojo I dari PNI (Juli 1953-Juli 1955),[36] dan Kabinet Burhanuddin Harahap dari Masyumi (Agustus 1955-Maret 1956).[37] Rapuhnya kabinet itu tidaklah terlalu mengejutkan mengingat lemahnya fondasi untuk mengonsolidasikan demokrasi konstitusional. Di sebuah negara yang masih ditandai oleh tingginya tingkat buta huruf, rendahnya pendidikan, buruknya kondisi ekonomi, lebarnya kesenjangan sosial, dan mentalitas otoritarian, wilayah politik masih merupakan hak istimewa milik sekelompok kecil elite politisi (Ricklefs, 1993: 237).

Perilaku politik elite-elite ini diidentifikasi oleh Feith sebagai problem utama yang menjatuhkan eksperimen demokrasi selama periode ini. Dalam pandangannya, faktor paling krusial yang meruntuhkan demokrasi konstitusional Indonesia ialah ketegangan yang terus berlangsung antara apa yang dia sebut sebagai “para penggalang solidaritas” seperti Sukarno dan “para adminis-

trator" seperti Hatta, yaitu antara para pemimpin yang memiliki kecakapan integratif, cakap memainkan simbol dan memobilisasi massa dengan para pemimpin yang memiliki keterampilan administratif, legal, teknis, dan berbahasa asing. Ketegangan ini tak pernah bisa terpecahkan secara efektif. Kedua kelompok ini memiliki kepedulian rendah terhadap tujuan-tujuan jangka menengah. Tampaknya, tak ada satu pun pemimpin yang berusaha mengaitkan tujuan-tujuan jangka panjang dengan program-program administratif jangka-pendek, antara daya tarik ideologis dan solusi atas problem-problem teknis (Feith, 1962: 34).

Kontras dengan pandangan Feith, H.J. Benda menisbahkan kegagalan itu dengan watak asing demokrasi dalam konteks historis Indonesia. Dalam pandangannya, sejarah politik Indonesia sejak zaman pra-penjajahan hingga kemerdekaan tak pernah mengalami gaya-gaya pemerintahan selain patrimonialisme dan otoritarianisme. Jadi, eksperimen demokratis ditakdirkan untuk gagal "begitu sejarah Indonesia (terutama Jawa) menemukan kembali tambatan masa lalunya" (Benda, 1964: 453-454). Namun, di balik permukaan kedua perspektif itu, akarnya terletak jauh lebih dalam, yakni dalam kompleksitas perpolitikan Indonesia sebagai cerminan dari keragaman elite politik Indonesia, pluralitas masyarakat Indonesia, dan polivalensi kenangan-kenangan kolektif dan kondisi-kondisi kultural masyarakat Indonesia.

Inteligensia dan ulama-intelek Indonesia sebagai elite penguasa yang dominan, mengalami diferensiasi struktural dan kultural yang tajam. Secara ekonomi, mereka bukanlah sebuah kelas tunggal yang bisa membentuk sebuah kelompok teknokrat tunggal. Secara kultural, mereka berafiliasi dengan beragam kelompok solidaritas kultural. Pada akhir revolusi kemerdekaan, sebuah blok historis bersama, yang telah membentuk kehendak

bersama selama masa penjajahan, tiba-tiba saja menjadi anakronisme dan kehilangan efektivitasnya untuk mempertahankan persatuan nasional di tengah pelbagai problem dalam-negeri Republik yang baru merdeka itu. Dengan runtuhnya blok historis itu, Indonesia kembali ke watak aslinya: sebuah masyarakat plural.

J.S. Furnivall (1980) mencirikan masyarakat plural itu sebagai masyarakat yang terdiri dari dua atau lebih elemen atau tatanan sosial yang hidup berdampingan, tetapi tanpa melebur dalam satu unit politik. Dalam masyarakat semacam itu, menurutnya, "tak ada kehendak bersama kecuali, mungkin, dalam perkara-perkara yang amat mendesak, misalnya melawan agresi dari luar". Ketiadaan kehendak-bersama itu menjadikan upaya membangun sebuah bangsa dalam masyarakat seperti itu sebuah tugas yang teramat berat.[38]

Beratnya tugas untuk menanamkan demokrasi dalam sebuah masyarakat yang plural tidak dengan sendirinya berarti bahwa masyarakat seperti ini tak sejalan dengan demokrasi. Arend Lijphart berargumen (1977) bahwa adalah mungkin untuk mempertahankan pemerintahan demokratis yang stabil dalam sebuah masyarakat plural sepanjang elite-elitenya bersedia bekerja sama. Namun, kerja sama itu tidak akan tercipta dengan sendirinya. Dibutuhkan sebuah kerangka solidaritas bersama yang baru, yang bergantung secara *inter alia* pada nasionalisme kewargaan (*civic nationalism*). Dalam kenyataan, jenis nasionalisme yang mendasarkan dirinya pada kewargaan yang inklusif dan keberadaban (Snder, 2000: 24) belum menjadi watak utama komunitas politik Indonesia.

Ketiadaan keadaban (*civility*) ini mungkin mencerminkan ketiadaan kehendak-bersama di kalangan masyarakat Indonesia

sebagai sebuah masyarakat yang plural, tetapi yang lebih penting, hal ini berakar lebih pada ingatan traumatik pasca-penjajahan. Indonesia pasca-kolonial bersifat sensitif terhadap kenangan akan pengalaman-pengalaman traumatik dan terhadap sikap kebencian yang diwarisi dari pertarungan identitas dalam periode kolonial. Salah satu problem paling krusial dalam menciptakan integrasi bangsa dalam perpolitikan Indonesia adalah problem kenangan kolektif (*collective memory*). Meminjam penggambaran Homi Bhabha (1994): masa lalu dalam kenangan kolektif dari sebagian besar orang Indonesia bukan hanya merupakan reservoar dari bahan mentah bagi praktik dan pengalaman politik yang bisa diteorisasikan secara berjarak, melainkan lebih merupakan akar dari penemuan-diri (*self-invention*) secara historis sebagai sumber utama pembentukan identitas-identitas kelompok. Maka, mengingat-kembali kenangan merupakan sebuah penghubung yang niscaya, tetapi sekaligus berbahaya, antara pengalaman masa lalu dan persoalan identitas kultural.

Satu hal yang tampaknya membebani pikiran orang Indonesia, terutama di kalangan kelompok marginal, adalah kebijakan kolonial berupa segregasi dan favoritisme sosial. Kenangan kolektif ini tidak mati dengan tampilnya generasi baru. Karena tidak adanya sebuah *civil society* yang sejati di Indonesia, medium bagi pembelajaran sosial secara kolektif dan bagi produksi simbol-simbol politik secara dominan disuplai oleh kelompok-kelompok komunal. Melalui ritual-ritual peringatan kembali yang dilakukan oleh kelompok-kelompok komunal inilah kenangan-kenangan itu dipertahankan. Jadi, kenangan traumatik terus bertahan karena kegagalan proses pembelajaran sosial yang bersifat kolektif.[39] Secara umum, Indonesia pada kurun waktu ini masih merupakan sebuah masyarakat yang komunal, bukan asosiasional. Asosiasi-asosiasi sebagai katalis

bagi proses transformasi masyarakat dari semangat komunalisme menuju semangat kewarganegaraan masih belum terbangun secara luas.

Inteligensia-politisi, yang diharapkan membimbing komunitas politik ke arah keadaban politik (*political civility*), pada kenyataan malah menyuburkan komunalisme. Karena tak memiliki landasan ekonomi yang kuat, kelompok-kelompok inteligensia-politisi saling bersaing untuk menguasai birokrasi dan ekonomi negara. Dan kehendak untuk mengontrol sumber-sumber daya itu membutuhkan justifikasi sosial. Dalam konteks inilah, kepentingan-kepentingan komunal menjadi sebuah dalih yang kuat. Solidaritas kultural dan komunal kemudian dipolitisasi dalam situasi-situasi konflik di mana isu-isu utamanya sering kali adalah kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi dari elite politik.

Pemilihan umum pertama 1955 diharapkan menjadi sebuah tonggak bagi terciptanya perdamaian antar-elite, stabilitas politik, dan tercapainya tujuan-tujuan nasional. Ternyata, mimpi itu tak terwujud. Hasil pemilihan umum menetapkan keunggulan empat partai, tetapi tak satu pun meraih mayoritas. Keempat partai tersebut adalah PNI, Masyumi, NU, dan PKI yang berturut-turut memperoleh 22,3%, 20,9%, 18,4%, dan 16,4% dari total suara yang sah (Feith, 1957: 58-59).[40] Karena tak ada satu pun partai yang memenangkan suara mayoritas di parlemen dan sebagian besar partai ingin masuk dalam kabinet, pemerintahan terbentuk dari koalisi yang luas. Kabinet yang dibentuk setelah pemilu merupakan koalisi PNI dengan dua mitra besarnya, yaitu Masyumi dan NU, plus beberapa partai-partai kecil lainnya (Parkindo, Partai Katolik, PSII, IPKI, dan Perti), bahkan seorang wakil non-partai (H. Djuanda). Kabinet ini dinamakan Kabinet Ali Sastroamidjojo II yang dipimpin oleh Ali Sastroamidjojo

dari PNI sebagai perdana menteri dengan dibantu oleh Mohammad Roem dari Masyumi dan Idham Chalid dari NU masing-masing sebagai wakil perdana menteri satu dan dua. Koalisi pemerintahan yang luas tetapi tanpa fondasi demokratis yang solid ini sekali lagi ditakdirkan untuk gagal.

Pada Desember 1955, pemilihan umum untuk memilih anggota Dewan Konstituante, yang merupakan sebuah lembaga khusus yang bertugas menyusun rancangan dan mengesahkan UUD yang defintif bagi Republik Indonesia, ternyata juga menunjukkan hasil yang sama. Jadi, tak ada satu pun partai politik satu atau aliran utama dalam masyarakat Indonesia yang menang. Dua partai yang dianggap merepresentasikan aliran Islam dan aliran sekuler tak satu pun yang meraih dua pertiga suara yang ditetapkan sebagai basis legal untuk memutuskan draf dan mengesahkan UUD yang baru. Hal ini menyebabkan berlarut-larutnya rapat-rapat Konstituante, yang pada gilirannya melumpuhkan sistem parlementer.

Diawali pada sesi rapat 10 November 1956 di Bandung, Konstituante memang bisa mencapai kesepakatan mengenai banyak prinsip fundamental termasuk isu-isu seputar hak asasi manusia, bentuk negara kesatuan, lembaga-lembaga negara (legislatif, eksekutif, dan yudikatif), kekuasaan kepala negara, dan seterusnya (Nasution, 1995).[41] Namun, ada satu isu yang kemudian menjadi isu paling krusial, yang memecah opini para anggota Konstituante menjadi dua kubu yang tak dapat menemukan kesepakatan. Isu ini adalah tentang dasar negara, atau lebih tepatnya etika negara, yang memicu terjadinya perang kata-kata antara para penganjur negara Pancasila dan mereka yang mendukung negara Islam. Semua partai yang dianggap merepresentasikan aliran sekuler bersatu untuk mendukung yang pertama, sedangkan semua partai yang dianggap

merepresentasikan aliran Islam bersatu untuk mendukung yang kedua. Karena tak ada satu aliran pun yang menguasai dua pertiga dari total suara, maka tak ada pemenang dan juga tak tercapai kompromi.[42]

Akibat kemelut politik yang berlarut-larut itu, ekonomi negara semakin merosot. Akhir revolusi kemerdekaan telah menciptakan kerusakan parah terhadap infrastruktur ekonomi: transportasi dan komunikasi, irigasi dan suplai energi listrik. Lingkungan ekonomi makro juga tak stabil. Akibat defisit anggaran, pemerintah meminjam uang dari Bank Indonesia. Suplai uang yang berlebihan (*over-supply*) memicu inflasi yang pada gilirannya memperlemah neraca pembayaran. Pada saat yang sama, investasi asing macet, tabungan dalam-negeri masih rendah, dan pengeluaran publik lebih cenderung ke sektor konsumsi. Selain itu, tak ada fondasi ekonomi yang mampu menjadi landasan bagi integrasi nasional. Selain masih bertahannya kecenderungan ekonomi dualistik (antara sektor modern dan tradisional), ekonomi di pulau-pulau luar Jawa lebih cenderung terarah ke dunia luar ketimbang ke Jawa (Dick, 2002: 170-182). Beratnya problem ekonomi ini diperparah oleh sikap angkuh para pejabat elite, sikap suka pamer yang tak bermoral dari kalangan kaya baru, dan korupsi di kalangan pejabat negara dan pegawai pemerintah (Feith, 1962: 463).

Semua faktor ini—ditambah upaya pemerintah pusat untuk memperbesar kekuasaannya, terutama lewat penarikan pajak perdagangan di luar Jawa—menjadi sumber kekecewaan dan pemberontakan daerah. Pada mulanya, beberapa gubernur di daerah mengkritik pemerintah pusat karena tidak memberikan otonomi. Kemudian, ketika "Jakarta" tak memberikan respons memuaskan atas tuntutan mereka, kekecewaan-kekecewaan daerah di beberapa provinsi bergeser menjadi pemberontakan

yang dipimpin oleh para komandan militer dan pemimpin politik di daerah.[43]

Represi dan Resistansi

Kegagalan pemerintahan parlementer untuk mengatasi kemelut politik dan ekonomi memberi alasan bagi tiga kekuatan-laten politik untuk memainkan peran menentukan dalam politik, yaitu Sukarno, TNI (terutama Angkatan Darat),[44] dan PKI. Sepanjang periode 1950-1957, ketiga kekuatan ini tidak memainkan peran aktif dalam pemerintahan.[45] Tiga kekuatan itu kini disatukan oleh kehendak bersama untuk meraih kekuasaan.

Baik Angkatan Darat maupun PKI menyadari bahwa Sukarno memiliki karisma politik sangat besar yang bisa dimanfaatkan untuk mencapai tujuan-tujuan politik mereka sendiri. Sebaliknya, kemelut politik dan pemberontakan-pemberontakan daerah tidak memberikan pilihan lain kepada Sukarno kecuali bekerja sama dengan Angkatan Darat. Pada saat yang sama, dia juga membutuhkan PKI sebagai sumber kekuatan untuk mendapatkan dukungan rakyat sebagai penyeimbang kekuatan Angkatan Darat. Jadi, Angkatan Darat dan PKI menjadi mitra Sukarno yang paling bersemangat. Pada saat yang bersamaan, mereka juga saling bersaing dan saling berhadapan dalam pertarungan demi kekuasaan politik.

Pada paruh 1956, Sukarno mulai secara eksplisit mengkritik efek merusak dari demokrasi parlementer bergaya Barat bagi perjuangan revolusi bangsa yang dianggap masih jauh dari selesai. Dalam pidato yang gegap gempita pada 28 Oktober 1956, dia menyebut partai-partai politik sebagai “penyakit” dan menyerukan agar mereka “dikubur” saja. Keinginan Sukarno untuk mengubur demokrasi parlementer memuncak setelah

pengunduran diri Hatta dari kursi wakil presiden pada Desember 1956.[46] Maka, dalam pidato berikutnya pada 21 Februari 1957, dia mengkritik "demokrasi liberal" dan untuk pertama kalinya mendukung apa yang dia sebut sebagai "Demokrasi Terpimpin", yaitu demokrasi dengan kepemimpinan.[47] Setelah sederetan pidato yang mengkritik tajam ketidakcocokan demokrasi bergaya Barat dengan kondisi-kondisi Indonesia, dia melakukan pidato yang dijuduli "konsepsi" pada 21 Februari 1957, yang berisi usulan-usulan alternatifnya. Presiden mengusulkan pembentukan pemerintahan baru yang didasarkan pada Kabinet Gotong Royong, yang akan mengakomodasi semua partai besar termasuk PKI. Dia juga mengajukan usulan pembentukan Dewan Nasional sebagai lembaga penasihat bagi pemerintah, yang akan lebih merepresentasikan kelompok-kelompok fungsional (para buruh, petani, pemuda, perempuan, agama, daerah, dan sebagainya) ketimbang partai-partai politik.

Kesempatan bagi Sukarno untuk menerapkan "konsepsi"-nya itu muncul menyusul dikeluarkannya maklumat perang darurat yang didukung militer setelah meletusnya pemberontakan-pemberontakan daerah di Sulawesi dan Sumatra.[48] Pemberontakan-pemberontakan itu menjadi alasan bagi kepala staf Angkatan Darat, Mayor Jenderal Nasution, untuk mengakhiri demokrasi parlementer dengan meminta Presiden Sukarno menyatakan berlakunya hukum darurat (*martial law*) di seluruh Indonesia. Terpukul oleh perpecahan internal dan meluasnya pemberontakan di daerah, Perdana Menteri Ali Sastroamidjojo membubarkan kabinetnya pada 14 Maret 1957. Pada hari yang sama, Sukarno menyatakan berlakunya hukum darurat yang membuka jalan bagi keterlibatan aktif Sukarno dan Angkatan Darat dalam perpolitikan dan urusan-urusan sipil.

Dengan diumumkannya pemberlakuan hukum darurat,

berakhirlah eksperimen demokrasi konstitusional. Mayor Jenderal Nasution segera diangkat sebagai Penguasa Perang Pusat dan hal ini menandai keterlibatan militer dalam urusan-urusan non-militer.[49] Sukarno—yang mengangkat dirinya sendiri sebagai formatur[50] dalam kapasitasnya sebagai "warga negara Sukarno"—membentuk kabinet baru yang menandai awal pemberlakuan konsepsinya mengenai "Demokrasi Terpimpin". Kabinet ini dinamai Kabinet Karya dengan H. Djuanda, seorang insinyur yang dihormati yang tidak berafilasi dengan partai politik mana pun, sebagai perdana menterinya.

Saat Kabinet Djuanda disusun, PKI dan Angkatan Darat melakukan pelbagai manuver untuk memperkuat posisi mereka. Pada saat itu, para anggota PKI mulai menginfiltrasi angkatan bersenjata lewat kontak-kontaknya dengan para perwira intelijen yang juga berusaha untuk menginfiltrasi PKI. Sementara itu, Kepala Staf Angkatan Darat, Mayor Jenderal Nasution, mulai merumuskan konsep "Jalan Tengah" sebagai landasan Dwi Fungsi ABRI, yang melegitimasi peran militer dalam urusan-urusan non-militer. Saat berbicara di depan Akademi Militer Nasional pada 11 November 1958, Nasution menegaskan bahwa Angkatan Darat tak akan pernah mengambil alih kekuasaan pemerintah seperti yang dilakukan oleh junta militer di Amerika Latin, dan juga tak akan diam pasif secara politik sebagai alat pemerintah saja. Alih-alih, kepemimpin Angkatan Darat akan berbagi kekuasaan politik dengan sipil dalam kabinet, parlemen, dan lembaga-lembaga negara lainnya (Crouch, 1988: 24-25). Selaras dengan konsep ini, Angkatan Darat mulai mendirikan Badan Kerja Sama (BKS).[51] Pendirian Badan Kerja Sama ini, yang akan bermetamorfosis menjadi Sekretariat Bersama Golongan Karya pada 1964, dimaksudkan untuk memperkuat Angkatan Darat sebagai kelompok fungsional sehingga menjamin posisinya

baik dalam kabinet maupun dalam Dewan Nasional.

Jalan Angkatan Darat menuju kekuasaan difasilitasi oleh penguatan basis ekonominya dan peran-pentingnya dalam menghancurkan gerakan-gerakan pemberontakan di daerah. Kontrol militer atas sumber-sumber ekonomi dimulai melalui pengambilalihan perusahaan-perusahaan Belanda pada 1957-1958. Pada Desember 1957, Nasution memerintahkan agar semua kekayaan Belanda berada di bawah pengawasan militer dan sebagian besar warga Belanda dipulangkan kembali ke Belanda (Robison, 1986: 72-73). Sementara itu, peran militer dalam mempertahankan stabilitas politik menjadi lebih mengemuka ketika pemberontakan-pemberontakan daerah mencapai klimaksnya pada 15 Februari dengan proklamasi Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) di Padang (Sumatra Barat) yang melibatkan tokoh-tokoh terkemuka Masyumi dan PSI.[52]

Krisis politik ini diperparah oleh kebuntuan rapat Dewan Konstituante. Setelah berlangsung dua tahun, rapat Dewan Konstituante gagal mencapai kesepakatan mengenai dasar negara. Hal ini menjadi dalih bagi Sukarno untuk menentang keberadaan Konstituante. Pada 22 April 1959, dia menyampaikan pidato di depan Konstituante yang mengusulkan gagasan kembali ke UUD 1945 yang dia yakini akan menghidupkan kembali semangat revolusi. Atas usulan Presiden itu, Konstituante memutuskan melakukan pemungutan suara pada 30 Mei 1959. Mayoritas sepakat dengan gagasan tersebut, tetapi tak berhasil meraih dua per tiga total suara. Pelaksanaan pemungutan suara diulang kembali pada 1-2 Juni, tetapi hasilnya tetap sama. Pada hari berikutnya (3 Juni), Nasution sebagai Penguasa Perang Pusat, memutuskan untuk melarang aktivitas-aktivitas politik. Pada 5 Juli 1959, Sukarno dengan dukungan penuh militer mengeluarkan Dekrit Presiden yang membubarkan Dewan Konstituante dan kembali

ke UUD 1945.

Pengumuman dekrit tersebut menandai runtuhnya seluruh bangunan demokrasi konstitusional dan dimulainya pemberlakuan penuh "Demokrasi Terpimpin" yang totalitarian. Secara institusional, sejak 9 Juli dan seterusnya Sukarno mengangkat dirinya sebagai perdana menteri dari kabinet-kabinet Demokrasi Terpimpin yang berlangsung hingga 1966. Dalam kabinet-kabinet ini, intelektual militer dan komunis memegang posisi dominan yang didukung para intelektual dari PNI, NU, dan partai-partai lain, kecuali Masyumi dan PSI. Pada Juni 1960, Sukarno membubarkan DPR hasil pemilihan umum dan membentuk Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPR-GR) dan Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara (MPRS). Dalam kedua institusi baru itu, angkatan bersenjata dan PKI sekali lagi memiliki wakil-wakilnya, sedangkan Masyumi dan PSI tidak.

Pemberlakuan "Demokrasi Terpimpin" melahirkan struktur politik yang baru. Secara ideologis, pada 17 Agustus 1959, Sukarno mulai menetapkan sebuah manifesto politik yang disebut sebagai Manipol-USDEK.[53] Secara politik, dalam rangka menyatukan semua kekuatan politik demi kepentingan "revolusi yang belum usai", dia mengusulkan dibentuknya kembali semacam blok nasional. Pilihan yang ditawarkannya: menghidupkan kembali gagasan mengenai partai-negara yang bersifat monolitik atau mengurangi pengaruh partai-partai yang ada dan kemudian menyatukannya dalam sebuah koalisi luas yang setia dengan Demokrasi Terpimpin. Pada 1960, dia memutuskan untuk mengambil pilihan kedua. Hal ini melahirkan terbentuknya Nasakom (Nasionalisme, Agama, dan Komunisme).[54]

Doktrin Manipol-USDEK dan Nasakom menjadi ajaran-resmi ideologi negara. Doktrin ini kemudian segera menjadi diskursus

yang hegemonik di ruang publik. Doktrin itu diindoktrinasikan ke semua level pendidikan dan pemerintahan, dan bahkan diadopsi sebagai paradigma ilmiah yang memengaruhi pemikiran teoretis dan penulisan buku teks oleh intelektual akademis. Pers menjadi aparatus ideologi negara dan diwajibkan mendukungnya. Media massa yang menolak mendukung, seperti surat kabar dan majalah yang pro-Masyumi dan pro-PSI, dilarang terbit. Akibatnya, selama 1959-1961, oplah surat kabar merosot tinggal sepertiganya, dari 1.039.000 eksemplar untuk 90 surat kabar menjadi 710.000 eksemplar untuk 65 surat kabar (Ricklefs, 1993: 267).

Dengan introduksi Nasakom, aktivitas-aktivitas partai-partai menjadi sangat terbatas dan tunduk pada kontrol tentara. Hanya terdapat sepuluh partai politik yang hidup dalam sistem politik yang baru ini, yaitu PNI, PKI, Murba, NU, PSII, Perti, Parkindo, Partai Katolik, IPKI, dan Partindo. Partai yang terakhir ini merupakan pecahan PNI pada 1958. Kesepuluh partai tersebut menjadi inti Front Nasional. Selama periode 1959-1965, koalisi sepuluh partai tersebut plus angkatan bersenjata—yang tidak termasuk dalam slogan Nasakom, tetapi merupakan sekutu-kuat Sukarno—selalu dibayang-bayangi oleh bahaya perpecahan karena perbedaan-perbedaan besar dalam kepentingan-kepentingan ideologi dan politik serta dalam tingkat kepercayaan terhadap doktrin Nasakom.[55]

Pertentangan antara kelompok-kelompok pro- dan kontra-Nasakom mendorong tumbuhnya solidaritas kolektif di antara berbagai posisi subjek sehingga terbentuk struktur oposisi. Partai-partai oposisi itu pada intinya terdiri dari Masyumi dan PSI. Pada 24 Maret 1960, beberapa pemimpin partai tersebut didukung oleh tokoh-tokoh garis keras dari partai Katolik, Parkindo, IPKI, dan NU mendirikan sebuah front oposisi, yaitu

Liga Demokrasi.[56] Namun, beberapa bulan kemudian, Sukarno melarang liga ini dan kemudian menyatakan Masyumi dan PSI sebagai partai terlarang. Ketidakpercayaan yang telah lama dimiliki Sukarno terhadap para pemimpin kedua partai tersebut, serta keterlibatan beberapa pemimpin partai-partai tersebut dalam pemberontakan PRRI, dan penentangan partai-partai terebut terhadap Demokrasi Terpimpin, menjadi alasan bagi Sukarno untuk melarang kedua partai tersebut dan memenjarakan para pemimpin mereka. Namun, para pengikut kedua partai terus terlibat dalam gerakan-gerakan oposisi.

Selain dari jalur partai, oposisi juga datang dari lingkaran-lingkaran intelektual dalam masyarakat dan yang lebih penting lagi, dari organisasi-organisasi mahasiswa, terutama yang secara ideologis dekat dengan Masyumi dan PSI. Pertarungan argumen-argumen mengenai definisi dan peran intelektual—yang sering dikacaukan dengan istilah "inteligensia"—berlangsung dalam ruang publik (media dan rapat-rapat umum).

Segera setelah pemberlakuan keadaan darurat, Mohammad Hatta memperingatkan kaum terpelajar mengenai telah terjadinya penyimpangan arah politik dan mengingatkan akan tanggung jawab intelektual untuk mengembalikan arah politik ke jalur yang benar. Saat berbicara di depan sivitas akademika Universitas Indonesia pada 11 Juni 1957, Hatta mengucapkan pidato berjudul "Tanggung Djawab Moril Kaum Inteligensia". Hatta mengingatkan kaum terpelajar bahwa mereka memiliki tanggung jawab ganda, yaitu tanggung jawab intelektuil dan tanggung jawab moril. Dalam pandangannya, Revolusi Kemerdekaan Indonesia telah berhasil membangun sebuah negara baru dan identitas nasional, tetapi gagal mengimplementasikan cita-cita sosialnya karena kemerdekaan politik hanya dimanfaatkan demi kepentingan kelompok dan pribadi. Politik tidak dianggap

sebagai tanggung jawab bagi kebaikan bersama, tetapi disalahgunakan semata-mata sebagai sarana untuk bagi-bagi kekayaan dan jabatan di kalangan kelompok terbatas. Dia sangat mengecam inteligensia yang mengabaikan tanggung jawab sosialnya dan tunduk pada hasrat material dan politik mereka. Mengutip kata-kata Julien Benda dalam karya seminalnya, *La Trahison des Clercs* (Pengkhianatan Kaum Intelektual),[57] dia mengkritik intelektual yang lebih mengutamakan nafsu-nafsu politiknya dengan mengorbankan nilai-nilai universal dan moral serta mengkhianati tanggung jawabnya dan bangsanya (Hatta, 1957).

Selain itu, Hatta juga menggambarkan bahaya keterasingan intelektual akibat apa yang disebut Raymod Aron sebagai (1957) "candu para intelektual" (*the opium of the intellectuals*), yaitu sebuah situasi ketika keterikatan intelektual pada suara-hati rakyat, demokrasi, dan tanggung jawab moral dikalahkan oleh mitos revolusi-yang-belum-usai, sinisme, dan hasrat terhadap nilai-nilai aristokrasi. Ihwal kejahatan intelektual ini, dia menulis sebuah artikel dalam *Pandji Masjarakat* (1 Mei 1960) berjudul "Demokrasi Kita", berisi kritik tajam atas pelanggaran nilai-nilai demokratis yang dilakukan oleh Presiden dan intelektual pendukungnya yang membuat impian kemerdekaan akan demokrasi menjadi mimpi buruk.[58]

Sebaliknya, Sukarno dan intelektual partisan yang berdiri di belakangnya, mempromosikan kampanye anti-intelektual besar-besaran. Intelektual Indonesia yang menentang Demokrasi Terpimpin dan segenap turunannya digambarkan sebagai "sisa-sisa" dunia lama yang harus disapu bersih dari muka bumi. Mereka yang berkomitmen terhadap ilmu pengetahuan dan pemikiran kritis serta menjaga jarak dari sikap partisan politik dituduh sebagai "*textbook thinkers*" (pemikir di atas kertas) (Soekito, 1966).[59]

Di bidang sastra-kebudayaan, sastrawan Indonesia secara umum terbelah menjadi dua kubu: “realisme sosial” versus “humanisme universal”. Yang pertama merupakan ideologi kebudayaan kaum kiri dan sastrawan pro-Sukarno yang mengidealkan kontekstualisasi dan subordinasi ekspresi kebudayaan/artistik kepada realitas dan keharusan sosial tertentu sebagaimana yang didiktekan oleh ideologi politik. “Humanisme universal”, di sisi lain, merupakan ideologi kebudayaan oposisi kanan yang mengidealkan kebebasan ekspresi kultural/artistik yang berkomitmen pada nilai-nilai universal kemanusiaan dan tidak dibebani ideologi politik tertentu.

Organ utama “realisme sosial” adalah organisasi seniman dan penulis PKI, Lembaga Kebudayaan Rakyat (Lekra),[60] yang didukung front sastrawan PNI, Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN).[61] Kedua organisasi itu menuduh banyak penulis puisi dan pengarang menunjukkan perhatian rendah terhadap realitas di sekelilingnya karena terlalu asyik dengan kehidupan batin mereka sendiri. Dengan penilaian tersebut, kedua organisasi itu mengajukan kritik pedas terhadap ekspresi kesenian “borjuis”. Atas dukungannya kepada Manipol-USDEK, Lekra dan LKN menjadi basis legitimasi bagi ajaran resmi Sukarno.[62]

Sebagai reaksi atas serangan tajam para intelektual pro-Sukarno, pada Agustus 1963, para seniman “humanisme universal” dan intelektual oposisi memproklamasikan Manifes Kebudayaan (Manikebu). Di antaranya, teks itu berbunyi,

> Kami, seniman dan intelektual Indonesia, bersama ini membacakan Manifesto Kebudayaan yang menyatakan prinsip-prinsip dan cita-cita kami dan kebijakan kami terhadap Kebudayaan Nasional. Bagi kami, kebudayaan merupakan sebuah usaha yang terus-menerus untuk menyempurnakan kondisi-kondisi kehidupan

> manusia. Kami tidak menganggap salah satu lapangan kebudayaan sebagai lebih unggul daripada yang lain. Semua lapangan kebudayaan saling berkaitan guna mencapai kebudayaan yang terbaik sesuai kemampuan mereka.[63]

Manifesto ini jelas mengisyaratkan kritik atas cita-cita kebudayaan monolitik Lekra di mana politik sebagai panglima dan segala yang lain harus tunduk kepada tujuan politik (Teeuw, 1979: 35). Serangan balik yang tajam diluncurkan oleh Lekra dan LKN yang mencela kredo Manikebu tentang "humanisme universal" sebagai kontra-revolusioner karena mengandung bias imperialistik dan kapitalistik.[64]

Kemelut politik dan kebudayaan selama periode Demokrasi Terpimpin ini dibarengi dengan kejatuhan ekonomi Indonesia.[65] Pada saat kondisi ekonomi memburuk, tingkat pengangguran terdidik melonjak tajam.[66] Proses "proletarianisasi" intelektual ini kemudian menjelma menjadi kekuatan penggerak bagi radikalisasi politik mahasiswa. Akibatnya, dunia akademik dan mahasiswa selama awal-awal 1960-an sangat terpolitisasi, lebih dari yang pernah terjadi di masa lalu.

Di tengah kemelut politik dan ekonomi, permusuhan sengit antara PKI dan Angkatan Darat diperuncing oleh intervensi asing dalam urusan politik dalam negeri sebagai perpanjangan "perang dingin".[67] Dalam situasi semacam itu, strategi Sukarno untuk mempertahankan perimbangan kekuatan antara dua kubu yang saling bersaing itu menimbulkan efek yang tak dikehendakinya. Perseteruan ini akhirnya menimbulkan pergolakan berdarah pada bulan-bulan terakhir 1965.[68]

Setelah peristiwa Gerakan 30 September (Gestapu), Mayor Jenderal Suharto (lahir 1921), Panglima Kostrad (Komando Ca-

dangan Strategis Angkatan Darat), mengambil alih kendali Angkatan Darat. Didukung oleh organisasi-organisasi "sayap-kanan", Angkatan Darat dengan sigap melakukan serangan mematikan terhadap pesaing politiknya yang paling kuat. Sekurang-kurangnya ratusan ribu jiwa—pimpinan, anggota, dan bahkan yang diduga sebagai simpatisan PKI—dibunuh atau dipenjarakan. Setelah Angkatan Darat memegang kendali atas aktivitas-aktivitas politik, era Sukarno pun berakhir.

Hingga awal 1966, ide Indonesia-tanpa-Sukarno nyaris tak terbayangkan. Mistifikasi atas daya karismanya sedemikian hingga tak ada satu kelompok politik pun yang bisa membayangkan Indonesia tanpa Sukarno. Pada akhir 1966, sejumlah surat kabar masih memuat artikel-artikel seputar "Adjaran Pemimpin Besar Revolusi Bung Karno". Gebrakan dalam mendemistifikasikan karisma Sukarno lagi-lagi dilakukan oleh pemuda, yang merupakan generasi baru mahasiswa yang sadar-politik. Sejak akhir 1965, organisasi-organisasi mahasiswa, terutama yang secara ideologis dekat dengan kelompok-kelompok politik oposisi, bersatu dalam beberapa front-bersama untuk memobilisasi demonstrasi-demonstrasi dengan dukungan Angkatan Darat yang menuntut pembubaran PKI dan pemakzulan rezim Sukarno.

Ketika gerakan mahasiswa menguat, beberapa terbitan yang pernah dilarang atau ditutup selama periode Demokrasi Terpimpin, dengan segera terbit kembali dengan memanfaatkan momen itu untuk melakukan balas dendam terhadap rezim "Orde Lama" Sukarno. Para sastrawan kritis yang telah menulis dan menerbitkan karya-karya beberapa tahun sebelum 1966 dan memiliki semangat-bersama untuk melawan represi politik dan tirani Orde Lama, kini menulis dengan tenaga baru. Karakteristik utama karya para sastrawan ini, dikenal sebagai Generasi 1966, adalah

sastra perlawanan, terutama dalam bentuk puisi yang terbit pada 1966 oleh para penyair seperti Taufiq Ismail, Mansur Samin, Abdul Wachid Situmeang, dan Bur Rasuanto.[69] Karya-karya mereka mengekspresikan harapan akan datangnya Orde Baru yang mereka yakini akan memulihkan demokrasi dan stabilitas yang telah hilang selama Orde Lama.

Jatuh-Bangun Islam Politik

Ketika "tujuh kata" Piagam Jakarta tidak dicantumkan dalam Pembukaan UUD 1945, tokoh-tokoh Islam politik telah gagal dalam upaya memenangkan klaim-klaim Islam mereka. Bagi beberapa pemimpin Islam, kegagalan ini membekaskan kenangan yang menyakitkan. Sekumpulan kenangan seputar pengalaman menyakitkan ini yang dirasakan para pemimpin Muslim ditemukan dalam karya Endang Saifuddin Anshari (1981. 1997). Sebagai ilustrasi, Prawoto Mangkusasmito menulis, "Mengapa rumusan Piagam Jakarta yang dicapai melalui pelbagai kesulitan dan menguras otak dan energi para pemimpin nasional kita, berubah dalam beberapa menit saja dalam rapat Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia pada 18 Agustus 1945? Mengapa, mengapa, mengapa?" (Anshari, 1997: 48). Dengan dicoretnya "tujuh kata" itu, frasa yang ada menjadi "Ketuhanan Yang Maha Esa", dan ini tidak memiliki kandungan yang khas Islam. Frasa itu merupakan konsep umum dan netral tentang Tuhan, yang bisa diberlakukan bagi siapa saja yang menyembah Tuhan, sebagaimana yang ditegaskan dalam pidato awal Sukarno di depan BPUPKI. Sejak saat itu, Indonesia menggariskan (dalam kadar tertentu) pemisahan politik dari agama dan sekaligus perluasan spektrum kebijakan untuk menjalankan fungsi-fungsi pengaturan di bidang-bidang kehidupan sosial yang sebelumnya berada di bawah

yurisdiksi agama.[70]

Proses sekularisasi, bagaimanapun, tidak mesti dipahami sebagai lenyapnya ekspresi dan identitas agama di dunia politik. Karena sebagian besar penduduk masih berorientasi pada agama dan sepanjang politik kewargaan (*civic politics*) pada masyarakat modern Indonesia masih lemah, partai-partai massa berbasis agama akan terus menjadi kekuatan politik utama. Seperti dipaparkan oleh Geertz (1973: 44),

> Dalam masyarakat modern yang memiliki tradisi politik-kewargaan yang lemah dan persyaratan teknis bagi pemerintahan berorientasi kesejahteraan (welfare government) yang efektif masih kurang dipahami, ikatan-ikatan primordial cenderung, seperti yang diamati Nehru, secara berulang-ulang—dan dalam beberapa kasus hampir secara kontinu—diangkat dan dianut secara luas sebagai dasar untuk menarik garis demarkasi dari unit-unit politik yang otonom.

Di samping itu, dalam masyarakat yang bercirikan pluralisme agama, agama acap digunakan sebagai simbol identitas dan kepercayaan diri. Partai-partai massa berbasis agama muncul sebagai respons terhadap konflik laten atau aktual yang terjadi dalam masyarakat plural-agama demi melindungi kepentingan-kepentingan komunal. Komunitas-komunitas agama menjadi terpolitisasi dalam situasi-situasi konflik, kendati isu-isu yang sebenarnya lebih bersifat sosial, politik, dan ekonomi (Smith, 1970: 137).

Ide-ide dan identitas-identitas agama dalam perpolitikan Indonesia masih tetap kuat karena proses sekularisasi pada kultur politik Indonesia masih jauh dari tuntas. Sekularisasi

kultur politik merupakan persoalan kompleks karena melibatkan perubahan-perubahan mendasar dalam nilai-nilai, dan karena itu tak bisa secara efektif diarahkan oleh elite penguasa dalam tempo singkat. Persetujuan massa terhadap proses sekularisasi kultur politik juga jauh lebih sulit dicapai dalam masyarakat Muslim. Bagi sebagian besar Muslim, memahami agama semata-mata sebagai urusan pribadi dan karena itu menjalankan kesalehan pribadi sembari mempraktikkan politik secara sekuler sepenuhnya adalah nyaris tak terbayangkan, meski dimungkinkan secara historis.

Sebagian karena efikasi nilai-nilai agama sebagai kerangka referensi sosial dan sebagian karena munculnya tantangan terus-menerus dari partai-partai politik dan gerakan-gerakan yang berorientasi agama, proses sekularisasi di Indonesia sangat berbeda dengan yang terjadi di dunia Barat. Sekularisme radikal di Indonesia masih merupakan fenomena anomali karena individu-individu sangat sekuler masih merupakan minoritas kecil. Rezim-rezim pemerintahan Indonesia, hingga kadar tertentu, masih mendukung dan sekaligus mengontrol pengajaran dan institusi-institusi agama. Pemerintah juga memainkan peran signifikan dalam proses perkembangan Islam. Sebuah departemen khusus dibentuk pada 1946 untuk menangani urusan-urusan agama, yaitu Departemen Agama.[71] Yang membuat kebijakan ini dipandang sekuler ialah subordinasi Islam di bawah ide-ide dan kepentingan-kepentingan nasional.

Ketika kenangan traumatik Muslim post-kolonial muncul kembali akibat marjinalisasi aspirasi-apsirasi Islam pada saat kelahiran Republik, beberapa pemimpin poltik Muslim terus berjuang meraih posisi yang layak bagi umat Islam di negara baru tersebut. "Umat Muslim," kata C.S.O. van Nieuwenhuijze (1958: 65), "menganut keyakinan yang eksplisit bahwa selama periode

kolonial, pemerintahan kolonial menempatkan mereka dalam posisi yang tak layak, bahwa mereka telah menjadi korban dari sikap-sikap dan tindakan-tindakan yang diskriminatif, dan karena itulah situasi ini haruslah diakhiri. Ekspektasi-ekspektasi dan kekuatan-kekuatan itu kini ditunjukkan melalui Partai Masyumi. Sebagai sebuah federasi kelompok-kelompok politik Islam, partai ini diharapkan bertindak sebagai kendaraan baru bagi ideologi Islam dan menjadi titik temu untuk memperkukuh solidaritas dan identitas Islam.[72]

Benih perpecahan di tubuh Masyumi ternyata mengecambah sejak dini. Komposisi kepemimpinan partai terlalu didominasi inteligensia modernis dan ulama-intelek reformis. Karena karakternya yang sangat urban dan modernis, kepemimpinan partai hanya memberi sedikit ruang bagi ulama tradisionalis yang berakar kuat di tingkat lokal. Hal ini tampak jelas dalam komposisi pengurus besar Masyumi yang pertama. Figur-figur modernis terkenal, seperti Sukiman Wirjosandjojo, Abikusno Tjokrosujoso, dan Wali Alfatah berturut-turut menjadi ketua, wakil ketua satu, dan wakil ketua dua. Harsono Tjokroaminoto menjadi sekretaris satu dibantu oleh Prawoto Mangkusasmito sebagai sekretaris dua. Di antara anggota Pengurus Besar, juga ada intelektual modernis terkemuka, seperti Mohammad Natsir dan Mohammad Roem.[73] Ulama tradisionalis hanya memegang posisi dominan dalam Majelis Syuro,[74] yang tak memiliki pengaruh besar terhadap proses pengambilan keputusan partai.

Sejak awal pembentukannya, organisasi tradisionalis Sumatra Barat, Perti, menolak bergabung dengan Masyumi karena rivalitasnya yang telah berlangsung lama dengan para pemimpin reformis-modernis lokal. Perti kemudian mendirikan partainya sendiri pada Desember 1945. PSII pra-pendudukan Jepang, yang dilarang semasa pendudukan Jepang, bergabung dengan

Masyumi. Namun, kerja sama itu tidak bertahan lama. Para pemimpin PSII, kebanyakan terdiri dari inteligensia Muslim generasi tua, merasa posisi yang mereka duduki dalam Masyumi tidak setinggi yang seharusnya mereka terima sebagaimana yang pernah mereka miliki dalam gerakan-gerakan Islam pra-pendudukan Jepang. Alasan PSII untuk memisahkan diri dari partai itu muncul setelah Masyumi menolak bergabung dengan Kabinet Syarifuddin pada 1947. Syarifuddin, yang membutuhkan dukungan politik Islam bagi kabinetnya, mendekati para pemimpin PSII dan menawarkan kepada mereka pos-pos menteri. Para pemimpin PSII menanggapinya dengan mengundurkan diri dari Masyumi dan menjadi organisasi politik yang berdiri sendiri pada Juli 1947 (Noer, 1987: 76-77). Karena Perti dan PSII hanya merupakan partai-partai kecil, pemisahan diri mereka dari Masyumi tidak berdampak serius terhadap daya tawar Islam politik. Situasi ini tentu saja berbeda ketika NU, sebagai organisasi Islam terbesar di negeri ini, mengikuti langkah keduanya.

Para pemimpin NU sangat kecewa bukan hanya karena dominasi pemimpin reformis-modernis di tubuh Masyumi, melainkan juga karena sebagian besar pos kabinet untuk jatah Masyumi diberikan kepada intelektual yang berpendidikan Barat yang memiliki kedekatan dengan Muhammadiyah. Meski demikian, selama beberapa tahun, NU masih mempertahankan keterikatannya dengan Masyumi. Hal ini terutama karena para pemimpin NU masih diberi posisi-posisi kunci. Sejak Oktober 1946 hingga Februari 1952, NU selalu mendapatkan jatah satu atau lebih menteri setiap kali Masyumi memimpin atau berakolisi dalam kabinet. Para pemimpin NU juga memainkan peran-peran penting dalam kepemimpinan organisasi-organisasi gerilya Islam, yaitu Hizbullah dan Sabilillah, dan dalam Majelis Syuro.

Faktor-faktor ini dikukuhkan berkat kemampuan Sukiman, sebagai ketua pertama Masyumi (1945-1949), dalam mempertahankan kedekatannya dengan para pemimpin NU.[75] Meski demikian, ketika organisasi-organisasi gerilya semakin kehilangan relevansi pasca revolusi kemerdekaan, dan ketika kewenangan Majelis Syuro sebagai dewan legislatif diturunkan menjadi dewan penasihat-agama di tubuh Masyumi pada 1949, dan tampilnya Natsir sebagai ketua baru Masyumi pada tahun yang sama,[76] para pemimpin NU menjadi semakin kecewa, yang memuncak dengan keluarnya NU dari Masyumi pada April 1952.

Selama masa revolusi kemerdekaan, ancaman musuh dari luar telah meredam ketegangan ideologis antara Masyumi dan partai-partai politik sekuler. Menurut Feith, anggota-anggota dari kelompok Sukiman, yang sebagian besar telah lama berkiprah dalam kepengurusan Masyumi, memiliki hubungan-hubungan politik dan pribadi yang lebih dekat dengan Sukarno dan para pemimpin PNI ketimbang anggota-anggota kelompok Natsir. Sedangkan kelompok Natsir, yang terutama terdiri dari para intelektual generasi kedua yang muncul selama masa revolusi kemerdekaan, memiliki hubungan-hubungan politik dan pribadi yang lebih dekat dengan Syahrir dan para pemimpin PSI ketimbang kelompok Sukiman (Feith, 1962: 137).[77] Namun, Natsir dan Sukarno sesungguhnya masih menjalin hubungan baik selama periode tersebut. Seperti diakui oleh Natsir:

> Di Yogyakarta selama masa revolusi kemerdekaan, saya adalah salah satu di antara menteri-menteri yang memiliki hubungan paling dekat dengan Sukarno. Sukarno sering mengundang saya untuk sarapan di istana presiden. Selama masa itu, saya menulis hampir semua pidato Presiden Sukarno untuk peringatan hari kemerdekaan Indonesia. Hubungan kami sedemikian dekat

sehingga setiap kali beliau meninggalkan negeri ini, sayalah orang pertama yang diundang untuk menemaninya. Polemik-polemik yang tajam di antara kami pada 1930-an mengenai dasar negara Indonesia merdeka telah terlupakan.78

Berkat hubungan-baik Natsir dengan Sukarno, yang diperkuat dengan inisiatif Natsir untuk mengajukan "Mosi Integral Natsir", Natsir berhasil meraih dukungan Sukarno untuk menjadi perdana menteri pertama Negara Kesatuan RI setelah bubarnya pemerintahan RIS pada Agustus 1950.[79] Sebaliknya, memburuknya hubungan dengan Sukarno membuat Kabinet Natsir bubar pada Maret 1951. Persahabatan Natsir dan Sukarno memburuk akibat perbedaan sikap dalam persoalan Irian Barat.[80] Meskipun Natsir, sebagaimana Sukarno, bersikap kritis terhadap penolakan pihak Belanda untuk menegosiasikan solusi yang memuaskan dalam persoalan Irian Barat, dia memandang pendekatan-konfrontasi Sukarno bersifat kontra-produktif dan tidak pada tempatnya. Dalam pandangannya, posisi konstitusional Sukarno sebagai presiden kepala negara tidak membolehkannya untuk terlibat dalam masalah luar negeri (Panitia Peringatan, 1978b: 117-120).[81] Hubungan antara dua pemimpin itu semakin memburuk dan tidak pernah terpulihkan. Ketegangan hubungan antara kedua pemimpin itu membuat PNI, yang tidak masuk dalam Kabinet Natsir, memiliki kesempatan untuk menentang kabinet. Akibat kegagalan kabinet Natsir dalam menanggapi mosi yang diajukan oleh S. Hadikusumo dari PNI, yang meminta pemerintah untuk mencabut PP No. 39 dan "membekukan" dewan-dewan daerah, Natsir menyerahkan kembali mandatnya kepada presiden pada 21 Maret 1951.[82]

Kejatuhan kabinet Natsir tidak dengan sendirinya otomatis mengakhiri peran politik Masyumi. Sukiman kemudian diangkat

menjadi perdana menteri menggantikan Natsir.[83] Hal ini dimungkinkan oleh hubungan baiknya dengan Sukarno, dan kemampuannya untuk meyakinkan PNI agar bergabung dengan pemerintahan koalisi. Namun, ketegangan hubungan antara pemerintah dan Angkatan Darat menjadi persoalan serius bagi keberlangsungan kabinet itu.[84] Setelah muncul kontroversi seputar kesediaan Menteri Luar Negeri untuk menerima bantuan AS dalam bentuk Mutual Security Act (MSA) pada 1951, kabinet Sukiman dituduh telah bersikap pro-Barat dalam kebijakan luar negerinya sehingga didesak untuk mundur. Lebih buruk lagi, pengurus Masyumi, setelah diketuai Natsir, tidak bersedia mendukung kabinet Sukiman dan tidak mau bertanggung jawab atas penandatanganan kesepakatan MSA itu. Pada 23 Februari 1952, Sukiman menyerahkan kembali mandatnya kepada Presiden.[85]

Dua kabinet berikutnya dipimpin oleh PNI (Kabinet Wilopo dan Kabinet Ali Sastroamidjojo I). Kepemimpinan PNI dalam kedua kabinet ini memunculkan problem krusial bagi Masyumi pada khususnya dan Islam politik pada umumnya. Konflik-konflik internal di tubuh Masyumi semakin mengemuka setelah terjadi krisis Kabinet Sukiman yang diikuti dengan pengunduran diri Sukiman. Pada awalnya (1 Maret), Presiden Sukarno menunjuk Sidik Djojosukarto dari PNI dan Prawoto Mangkusasmito dari Masyumi sebagai formatur untuk membentuk kabinet baru. Dalam proses negosiasi komposisi kabinet, Prawoto menghadapi tantangan serius karena konflik tajam di tubuh partainya sendiri. Kelompok Sukiman, yang kecewa dengan keputusan partai dalam persoalan kesepakatan MSA, sekali lagi mengajukan nama Sukiman sebagai perdana menteri yang baru. Pada saat yang sama, K.H. Abdul Wahab Chasbullah (dari NU) secara terbuka menyatakan bahwa NU akan meninjau kembali afiliasinya dengan Masyumi kecuali jika partai tersebut bersedia menunjuk Sukiman

untuk menduduki posisi perdana menteri dan Wachid Hasjim diangkat kembali sebagai menteri agama.[86] Konflik internal ini melemahkan daya tawar Prawoto di hadapan Sidik. Negosiasi-negosiasi mengenai pengisian posisi perdana menteri dan menteri tidak bisa mencapai kesepakatan dan hal ini menyebabkan formatur gagal membentuk kabinet baru (Feith, 1962: 225-237).

Pada 19 Maret, Sukarno menunjuk Wilopo dari PNI sebagai formatur baru. Masyumi menunjuk kembali Prawoto sebagai wakil Masyumi dalam negosiasi dengan Wilopo dalam proses pembentukan kabinet yang baru. Prawoto mengajukan kepada Wilopo beberapa kandidat menteri yang diajukan oleh Masyumi. Di sisi lain, Wahab Chasbullah sekali lagi meminta Prawoto untuk hanya menominasikan Wachid Hasjim sebagai menteri agama. Dia berargumen bahwa meski para pendukung utama Masyumi berasal dari NU dan Muhammadiyah, dalam kabinet-kabinet sebelumnya, Muhammadiyah selalu diberi setidak-tidaknya dua posisi menteri, sedangkan NU paling banyak hanya mendapat satu. Untuk mempertahankan persatuan partai, kata Chasbullah, Masyumi perlu berlaku adil dengan memberi NU posisi menteri agama. Prawoto tidak berkeberatan dengan penunjukan kembali Wachid Hasjim sebagai menteri agama, tetapi dia menyerahkan keputusan akhir kepada Wilopo. Hal ini tidak memuaskan Chasbullah karena tidak ada jaminan bahwa Hasjim pasti akan terpilih. Ketidakpastian ini semakin kuat setelah seorang pemimpin Islam modernis, Hamka, berargumen bahwa dibutuhkan wajah baru untuk menduduki jabatan menteri agama karena Wachid Hasjim telah menduduki jabatan menteri agama tiga kali berturut-turut (Noer, 1987: 221-222).[87]

Prawoto lalu menyerahkan kembali persoalan ini kepada

keputusan partai. Sementara mekanisme partai untuk menjawab keluhan NU sedang berjalan, Chasbullah mengambil langkahnya sendiri. Dengan memotong prosedur partai, dia pergi menemui Wilopo untuk mengajukan tuntutan NU dan menyampaikan surat-surat keluhannya kepada Masyumi. Pihak pengurus Masyumi mengajukan keberatan terhadap manuver-manuver politik Chasbullah ini dan kemudian mengambil keputusannya sendiri mengenai posisi menteri agama yang didasarkan pada prosedur-prosedur pengambilan keputusannya sendiri. Menurut aturan permainan Masyumi, basis bagi penunjukan calon tidak boleh atas dasar elemen-elemen politik yang ada dalam partai, tetapi harus didasarkan pada siapa pun yang terpilih oleh mekanisme demokratis partai. Berdasarkan pada suara mayoritas, Fakih Usman dari Muhammadiyah terpilih sebagai calon partai untuk menduduki jabatan menteri agama dengan portofolio. Dan Wilopo setuju untuk mengangkatnya sebagai menteri agama yang baru (Noer, 1987: 86).[88]

Namun, biaya yang harus dikeluarkan untuk keputusan ini sangatlah besar. Pada 5 April 1952, rapat NU di Surabaya memutuskan NU keluar dari Masyumi dan mendirikan partai politik tersendiri. Selain karena perbedaan-perbedaan teologis dan ideologis dengan elemen-elemen modernis-pembaru di tubuh Masyumi, keputusan ini merupakan puncak dari sederetan ketidakpuasan NU terhadap posisi politiknya yang marginal. Marginalitas ini—yang serupa dengan yang dialami Islam politik pada saat kelahiran Republik—tidak selalu disebabkan oleh sikap bermusuhan yang ditunjukkan oleh kelompok-kelompok politik lain. Marginalitas itu lebih cenderung disebabkan oleh bertahannya hierarki pengetahuan yang bersifat kolonial yang menempatkan penguasaan atas pengetahuan saintifik modern sebagai tolok ukur prestasi manusia.

Selain masalah patronase dan hasrat NU untuk mendapatkan posisi di pemerintahan, akar konflik ini terletak pada ketidak-serasian hubungan antara intelektua*l* dan ulama. Masih terdapat semacam kesadaran hegemonik bahwa orang-orang yang berlatar belakang sekolah (modern-sekuler) Belanda dipandang lebih unggul dibandingkan yang berlatar belakang pendidikan agama tradisional. Idham Chalid (lahir 1921) dari NU mengakui hal ini:

> Sebenarnya, keluarnya NU dari Masyumi tidak hanya karena persoalan posisi politik ... tetapi lebih karena persoalan yang lebih prinsipiil .... Seseorang yang berlatar belakang pendidikan MULO menganggap seorang lulusan HIS lebih unggul ketimbang lulusan *tsanawiyah* (sekolah agama menengah pertama) .... Pada masa itu, tak bisa dibayangkan bahwa seorang lulusan univesitas sekuler akan bersedia untuk membungkukkan diri kepada ulama sebagai tanda hormat. Bahkan, seorang lulusan AMS pada masa itu berbicara dengan K.H. Wahab Chasbullah dengan tangan bertolak pinggang yang mencerminkan sikap superior.[89]

Keluarnya NU dari Masyumi membebaskan para pemimpin NU dari dominasi para intelektual modernis dan memberi mereka lebih banyak kesempatan untuk memperoleh posisi-posisi politik. Hal ini mulai menampakkan buahnya dalam pembentukan Kabinet Ali Sastroamidjojo I. Bukan hanya NU mendapatkan kembali jabatan tradisinya, yaitu menteri agama, dengan Masjkur sebagai pejabatnya, melainkan juga berhasil menaikkan Zainul Arifin dalam posisi terhormat sebagai wakil perdana menteri.[90] Di sisi lain, untuk pertama kalinya dalam periode demokrasi konstitusional, tak satu pun wakil Masyumi

yang duduk dalam kabinet. Karena semakin meningkatnya protes-protes daerah dan etnik serta berkembangnya konflik internal di tubuh Angkatan Darat selama dan setelah Kabinet Wilopo, Masyumi bersama dengan PSI mengajukan gagasan untuk kembali ke bentuk kabinet presidensial dengan Hatta sebagai perdana menterinya. Namun, PNI tidak menerima kabinet presidensial ini karena menilainya sebagai tindakan inkonstitusional kecuali jika Hatta mengundurkan diri sebagai wakil presiden. Mohammad Roem dari Masyumi dan Sarmidi Mangunsarkoro kemudian ditunjuk sebagai formatur.[91] Muncul kemudian tuduhan bahwa Masyumi menunjuk figur Roem yang kontroversial agar formatur gagal sehingga kemudian bisa kembali mengangkat Hatta. Tuduhan itu tidak hanya menggagalkan upaya Roem dan Sarmidi untuk membentuk kabinet baru, tetapi juga membuat Masyumi absen dari Kabinet Ali yang kelak terbentuk.

Pengunduran diri Kabinet Ali I pada 24 Juli 1955 karena perselisihan yang tak terselesaikan dengan Angkatan Darat, memberi kesempatan bagi Masyumi untuk menduduki jabatan perdana menteri. Setelah PNI menolak gagasan menjadikan kembali Hatta sebagai perdana menteri seperti yang diusulkan oleh tiga formatur (Sukiman dari Masyumi, Wilopo dari PNI, dan Assaat dari wakil independen), Burhanuddin Harahap dari Masyumi ditunjuk sebagai formatur baru, dan berhasil membentuk kabinet baru.[92] Kabinet ini melanjutkan pekerjaan kabinet Ali I dengan mengadakan pemilihan umum pertama di Indonesia. Patut dicatat bahwa kabinet ini merupakan kabinet parlementer terakhir Indonesia yang dipimpin seorang politisi Muslim di Indonesia abad ke-20.

Selama lima tahun dominasi Muslim dalam kepemimpinan politik bangsa ini, partai-partai Islam menunjukkan komitmen

positif terhadap prinsip-prinsip demokrasi. Dengan berada di pusat perpolitikan Indonesia, para pemimpin Islam juga bisa melupakan kenangan-kenangan menyakitkan mereka menjadi basis politik-identitas mereka.[93] Dengan demikian, mereka tidak terlalu terobsesi dengan klaim-klaim mereka akan pendirian negara Islam.[94] Hal ini bukan hanya dibuktikan dengan penolakan mereka terhadap gerakan Darul Islam pada 1950-an—merupakan gerakan bersenjata yang bertujuan mendirikan negara Islam—melainkan juga dengan penghormatan mereka terhadap prosedur-prosedur dan mekanisme-mekanisme demokrasi.

Komitmen kuat terhadap prinsip-prinsip demokrasi ini ditunjukkan oleh Natsir, yang merupakan representasi *par excellence* Islam politik. Dalam kapasitasnya sebagai perdana menteri, dia menentang-keras pemberontakan Darul Islam di Jawa Barat (1948-1962). Dia percaya bahwa konsep negara Islam tidak bisa dicapai melalui kekuatan bersenjata, dan konsep itu memang harus dianggap sebagai sebuah ideal, yaitu sesuatu yang belum tercapai dan masih jauh dari kenyataan pada masa itu. Di sisi lain, dia menegaskan bahwa kaum Muslim harus memperjuangkan tata politik yang demokratis. "Sejauh berkait dengan (pilihan) kaum Muslim, demokrasilah yang diutamakan karena Islam hanya bisa berkembang dalam sistem yang demokratis" (Kahin, 1993: 161).[95] Perdebatannya dengan Sukarno mengenai masalah Irian Barat mencerminkan kepatuhannya yang kuat terhadap aturan-aturan dan prosedur-prosedur demokrasi, bahkan meskipun kepatuhan yang kaku terhadap aturan-aturan permainan itu membuatnya menjadi agak tidak flekibel seperti yang terjadi pada kasus permintaan NU akan posisi menteri agama.[96] Ketika Masyumi berkuasa, dia tanpa ragu-ragu mengakui Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Dalam pidatonya di depan Pakistan Institute of World Affairs pada 1952, dia membela

Pancasila sebagai selaras dengan prinsip-prinsip Islam. Dengan menjadikan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai sila pertama Pancasila, menurutnya, lima sila itu akan menjadi dasar etika, moral, dan spiritual bangsa Indonesia yang selaras dengan tauhid (Natsir, 1954). Dia mengulangi pandangan ini dalam pidatonya pada peringatan Nuzulul Al-Quran pada 1954:

> Rumusan Pancasila merupakan hasil pertimbangan yang mendalam di kalangan pemimpin nasional selama puncak perjuangan kemerdekaan Indonesia pada 1945. Saya percaya bahwa dalam momen yang menentukan semacam itu, para pemimpin nasional yang sebagian besar beragama Islam tidak akan menyetujui setiap rumusan yang dalam pandangan mereka bertentangan dengan prinsip dan doktrin Islam (Panitia Buku Peringatan, 1978a: 244).

Persoalan mengenai klaim-klaim Islam atas politik Indonesia dihidupkan kembali oleh partai-partai politik Islam selama dan setelah kampanye Pemilihan Umum 1955. Dalam upaya memobilisasi dukungan Muslim di level akar rumput, partai-partai politik Islam menuntut pendirian "negara Islam" dan pemberlakuan Piagam Jakarta. Dalam perjuangan demi kekuasaan, politik identitas direproduksi dengan menghidupkan kembali kenangan kolektif tentang subordinasi pada masa lalu.

Ternyata, Pemilihan Umum 1955 tidak menghasilkan kemenangan bagi kelompok politik atau salah satu aliran besar mana pun dalam masyarakat Indonesia. Aliran Islam hanya meraih 43,9% dari total suara atau 45,1% dari total kursi di DPR. Dari total 257 kursi di DPR, partai-partai Islam memperoleh 116 kursi. Masyumi, NU, PSII, Perti, dan partai-partai Islam lain[97] memperoleh berturut-turut 57, 45, 8, 4, dan 2 kursi (Feith,

1962: 434-435). Komposisi aliran Islam dalam Dewan Konstituante menunjukkan hasil keseluruhan yang sama.

Karena PNI meraih persentase suara terbesar (22,3%),[98] pada 8 Maret 1956, Presiden Sukarno menunjuk pemimpin PNI, Ali Sastroamidjojo sebagai formatur. Dalam Kabinet Ali II ini, semua partai Islam besar memiliki wakilnya dalam kabinet.[99] Namun, kabinet ini gagal karena perseteruan ideologis dan personal yang sengit di tubuh kabinet serta perselisihan di tubuh Angkatan Darat yang menyulut pemberontakan-pemberontakan daerah.

Kontestasi utama antara partai-partai Islam dan non-Islam berlangsung di Dewan Konstituante. Betapapun terjadi perpecahan internal di tubuh aliran-aliran Islam, ketika berhadapan dengan partai-partai non-Islam dan anti-Islam dalam persoalan-persoalan prinsip, mereka membentuk sebuah front bersatu. Partai-partai Islam kini berupaya memperjuangkan Islam di Konstituante. Meski mencapai kesepakatan mengenai banyak persoalan fundamental, Konstituante gagal mencapai kompromi dalam perdebatan mengenai dasar negara (atau lebih tepatnya, bentuk negara). Kubu Islam berjuang demi terbentuknya sebuah negara berdasarkan Islam, sedangkan kubu abangan, Kristen, dan sekuler bersatu dalam blok Pancasila yang mengusung sebuah negara berdasarkan Pancasila (Boland, 1971: 85).

Menyebut kedua kubu sebagai kubu Pancasila dan non/anti-Pancasila sebenarnya tidaklah tepat. Sebagaimana dinyatakan oleh Prawoto Mangkusasmito dari Masyumi, kubu Islam sesungguhnya sepakat dengan semua sila Pancasila. Di matanya, apa yang membedakan kubu Islam dengan kubu non-Islam ialah tuntutannya untuk mempertahankan "tujuh kata" Piagam Jakarta dalam sila pertama Pancasila. Jadi, frasa "Ketuhanan Yang Maha

Esa" sebagai sila pertama Pancasila, menurut argumentasinya, harus ditambah dengan anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Bagi kubu Islam, lanjutnya, tujuh kata itu menandai bahwa Islam sekarang telah berada di tempat yang layak dalam Indonesia merdeka (Al-Ghazali, 1998b: 19-33). Hal ini menjadi lebih penting saat berhadapan dengan ancaman PKI yang bermaksud mengubah sila pertama menjadi sila kebebasan beragama (Maarif, 1985: 155). Namun, karena perbedaan-perbedaan dalam penggunaan kata dan efek konstruktif dari pelabelan yang dilakukan oleh diskursus publik, kedua kubu itu dianggap sebagai representasi dari blok Islam dan blok Pancasila. Sejak saat itu, seperti yang dicatat Feith, Pancasila, "yang sebelumnya diterima para pemimpin politik Muslim sebagai simbol yang bisa mereka terima, setidak-tidaknya secara tentatif, sekarang menjadi milik kalangan anti-Muslim" (Feith, 1963: 317).

Karena Konstituante tidak bisa mencapai kompromi, sejak 1957 Sukarno berusaha keras menerapkan "Demokrasi Terpimpin". Sadar bahwa UUD 1945 memberikan kewenangan lebih besar daripada UUD yang muncul kemudian dan karena itu, lebih mendukung rencananya untuk menerapkan "Demokrasi Terpimpin", Sukarno memutuskan untuk kembali ke UUD 1945. Dari 5 Desember 1958, berlangsung "tukar pikiran" antara Presiden dan kabinet. Pada 19 Januari 1959, kabinet secara bulat meloloskan resolusi untuk menerapkan Demokrasi Terpimpin dalam kerangka kembali ke UUD 1945. Dalam 24 poin resolusi tersebut, salah satunya (poin 9) menyatakan sebagai berikut: "Demi memenuhi harapan-harapan kelompok Islam, dalam kaitannya dengan upaya memulihkan dan menjamin keamanan umum, keberadaan Piagam Jakarta 22 Juni 1945 diakui." Untuk mendukung resolusi ini, Sukarno berpidato di depan Konstituante

pada 22 April 1959 yang sekali lagi menyerukan kembali ke UUD 1945.

Perdebatan sengit segera terjadi di DPR maupun Konstituante mengenai status Piagam Jakarta dalam UUD 1945. Bagi kubu non-Islam, Piagam Jakarta hanyalah salah satu dari dokumen sejarah yang dihasilkan dalam perjalanan sejarah rakyat Indonesia menuju kemerdekaan. Oleh karena itu, Piagam Jakarta tidak bisa dan tidak boleh menjadi sebuah sumber hukum. Sebaliknya, bagi kubu Islam, Piagam Jakarta bukan hanya memengaruhi Pembukaan UUD 1945, melainkan juga seluruh batang tubuh UUD 1945, sehingga tetap terus memiliki makna hukum dan bisa dipergunakan sebagai sebuah sumber hukum untuk menerapkan aturan-aturan Islam bagi umat Muslim.

Karena berlarut-larutnya perdebatan mengenai status Piagam Jakarta, Sukarno pada akhirnya mengeluarkan sebuah Dekrit Presiden pada 5 Juli 1959 yang menyatakan kembali ke UUD 1945 dan membubarkan Konstituante. Dalam pembukaan Dekrit ini, dikatakan bahwa "Piagam Jakarta menjiwai UUD 1945 dan merupakan bagian integral dari UUD 1945". Meskipun demikian, status "tujuh kata" tetap tidak jelas dan terus menjadi persoalan kontroversial. Persoalan ini pada akhirnya tenggelam dalam hiruk-pikuk Manipol-USDEK dan Nasakom.

Selama periode Demokrasi Terpimpin, Masyumi mengalami demoralisasi, terdiskreditkan, dan terpecah-belah. Sudah sejak Februari 1958, keterlibatan para pemimpin Masyumi dalam pemberontakan PRRI menyebabkan partai tersebut dilarang di daerah-daerah tempat pemberontakan tersebut meletus. Keterlibatan beberapa pemimpin dari kelompok Natsir dalam pemberontakan tersebut menjadi alasan bagi kelompok Sukiman untuk mengambil alih kepemimpinan partai. Namun, tindakan

tersebut dikekang oleh para pendukungnya. Natsir tetap menjadi ketua Masyumi hingga April 1959. Prawoto Mangkusasmito dari kelompok Natsir, sebagai ketua-partai baru (1959-1960), didesak oleh kedua kelompok yang bersaing di Masyumi, serta dari pihak oposan luar untuk mengutuk para pemimpin Masyumi yang terlibat dalam pemberontakan tersebut. Namun, dia menolaknya dengan alasan bahwa Masyumi sebagai sebuah organisasi tidak memiliki hubungan apa pun dengan pemberontakan tersebut. Namun, fakta bahwa beberapa pemimpin Masyumi terlibat dalam pemberontakan tersebut telah meninggalkan dampak psikologis dan politik jangka-panjang. Keterlibatan para tokoh Masyumi dengan pemberontakan PRRI, serta ketidakpercayaan para pemimpin Masyumi terhadap Sukarno dan penolakan Masyumi untuk menerima Manipol-USDEK dan Naskom, dijadikan dalih bagi Sukarno untuk melarang partai tersebut pada Agustus 1960. Sejak 1960 hingga 1966, para tokoh Masyumi yang terlibat dalam pemberontakan PRRI dan yang menentang doktrin-doktrin Sukarno dipenjarakan dengan lama hukuman yang berbeda-beda.[100]

Partai-partai Islam yang lain, yang membentuk persatuan yang bersifat longgar dalam Liga Muslimin,[101] tidak memiliki pilihan lain kecuali menerima Demokrasi Terpimpin. NU bahkan melangkah lebih jauh dengan menjadi mitra strategis Sukarno dengan bersedia menjadi pilar utama Nasakom. Namun, keputusan ini di kalangan NU sendiri tidaklah bulat. Bagi sayap garis keras di tubuh NU, seperti Mohammad Dachlan dan Imron Rosjadi, menentang Demokrasi Terpimpin merupakan keharusan moral karena Demokrasi Terpimpin "melanggar prinsip-prinsip demokrasi dan secara sewenang-wenang menurunkan pengaruh Islam dan menaikkan pengaruh komunisme" (Fealy 1996: 33). Namun, mayoritas pemimpin NU cenderung, seperti yang sering mereka

lakukan pada masa lalu, mendukung pendekatan akomodasi dari sayap pragmatis.[102] Kalangan pragmatis NU menekankan pentingnya meminimalisasi risiko dan mempertahankan pengaruh politik sebagai upaya melindungi umat, terutama umat NU. Untuk menjustifikasi pilihan politik ini dan yang lainnya, mereka kembali kepada kaidah-kaidah politik tradisional yang lebih fleksibel.[103] Di atas semua itu, pemimpin utama NU, Wahab Chasbullah, yang selalu sangat berpengaruh dalam proses pengambilan keputusan organisasi ini, cenderung semakin lebih dekat dengan Sukarno karena kecewa terhadap Masyumi.

Dengan pelarangan atas Masyumi pada 1960, peran Islam politik secara umum merosot tajam. Akibat ketidakserasian hubungan dengan Sukarno dan kaum komunis selama periode Demokrasi Terpimpin, beberapa kelompok Islam (terutama mantan pengikut Masyumi) tidak punya pilihan lain kecuali membangun aliansi strategis dengan Angkatan Darat dan meletakkan harapan mereka terutama kepada Jenderal Nasution. Kedekatan hubungan Angkatan Darat dan para pemimpin Muslim ini ditandai dengan pendirian secara bersama pada 1963 Pendidikan Tinggi Dakwah Islam (PTDI),[104] dan keterlibatan kelompok-kelompok Islam dalam Sekber Golkar yang disponsori Angkatan Darat (berdiri 1964).

Setelah peristiwa Gerakan 30 September PKI, banyak kelompok aksi Islam menjadi mitra-dekat Angkatan Darat dalam upaya menghancurkan PKI dan pendukung Sukarno. Yang menarik, NU, sebagai pilar utama Nasakom, dengan cepat mengubah persekutuan politiknya dengan beralih ke Angkatan Darat. Di samping kemampuan NU dalam mengakomodasi "angin" politik yang tengah berembus, meningkatnya kekuatan komunis di daerah-daerah pedesaan telah lama mengancam basis material dan spiritual dari kyai-kyai dan masyarakat Islam tradisionalis,

terutama akibat upaya PKI untuk mendesak pemberlakuan *land reform*. Jadi, saat legitimasi politik kaum komunis runtuh, Ansor (sayap pemuda NU) menjadi pendukung-gigih Angkatan Darat dalam membantai ribuan anggota dan simpatisan PKI (Hindley 1970: 39).

Dalam bahasa politik, periode 1960–1965 merupakan masa frustrasi bagi Islam politik. Di sisi lain, periode ini juga menandai titik balik bagi perkembangan positif gerakan Islam kultural. Pada tingkat tertentu, perhatian Muslim mulai beralih dari dunia politik ke dunia pendidikan, pengajaran dan dakwah Islam, penerbitan, dan pelatihan kepemimpinan. Jadi, menghadapi dislokasi politik, dakwah Islam mulai berkonsentrasi ke pembangunan sosio-kultural dalam komunitas Muslim, persis sebagaimana pada periode kolonial, akibat frustrasi politik.

Transmisi Tradisi Politik Intelektual Muslim

Kemerosoatan peran politik generasi-kedua inteligensia Muslim tidak dengan sendirinya menghapus kenangan-kenangan dan ideologi-ideologinya. Hal ini dikarenakan kendaraan-kendaraan untuk mentransmisikan kenangan-kenangan dan ideologi-ideologi ini telah tersedia, terutama dalam bentuk perhimpunan-perhimpunan pemuda-pelajar Islam.

Para pelopor dalam pendirian perhimpunan-perhimpuan ini pada tahun-tahun awal Republik Indonesia setelah merdeka terutama berasal dari mahasiswa-mahasiswa STI/UII. Pada 2 November 1945, Anwar Harjono dan para mahasiswa lain dari STI dengan dukungan para pemimpin Masyumi[105] berupaya menyatukan para mahasiswa dan pemuda Muslim dari berbagai aliran Islam dan latar belakang pendidikan dengan mendirikan Gerakan Pemuda Islam Indonesia (GPII). Perhimpunan ini pertama kali

diketuai oleh tokoh pemuda pada periode pendudukan Jepang, yaitu Harsono Tjokroaminoto. Tujuan gerakan ini adalah *pertama,* mengorganisasi para pemuda pelajar Muslim demi perjuangan revolusi kemerdekaan; *kedua,* menjadi lahan perekrutan bagi para pemimpin Islam di masa depan; dan *ketiga,* menjadi pusat pertemuan antara para pemuda pesantren dan pelajar sekolah-sekuler (Harjono & Hakiem 2002: 50). Perhimpunan ini dengan segera menjadi sayap pemuda Masyumi dan turut terjun dalam perjuangan revolusi kemerdekaan. Jadi, sepanjang perjalanan sejarahnya, GPII tampil lebih sebagai organisasi lasykar pemuda-pelajar Islam.

Seiring dengan pelonjakan jumlah pelajar Muslim sekolah menengah dan tinggi, kepentingan khas kaum terpelajar tidak bisa dipuaskan oleh organisasi-organisasi pemuda yang ada karena yang disebut terakhir ini juga beranggotakan pemuda kurang-terpelajar. Untuk mengakomodasi kepentingan khas mahasiswa, dibentuklah Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) pada awal 1947, sedangkan untuk pelajar sekolah menengah, dibentuklah Pelajar Islam Indonesia (PII) pada akhir 1947. Pada mulanya, kemunculan organisasi-organisasi ini ditentang oleh GPII dengan alasan bahwa mereka bisa mengacaukan persatuan pemuda Islam (Sitompul, 2002: 2). Namun, dalam perkembangannya, ketiga organisasi itu bisa hidup berdampingan.

Pada Kongres Al-Islam yang diadakan di Solo (20-25 Oktober 1945), para pemimpin Muslim dari berbagai aliran mengakui GPII, HMI, dan PII—berturut-turut—sebagai satu-satunya perhimpunan pemuda Islam, mahasiswa Islam, dan pelajar Islam yang sah (Sitompul, 1976: 39). Namun, perdebatan-perdebatan internal (Islam) dan peningkatan jumlah pelajar/mahasiswa Islam, dalam perkembangannya, merebakkan pertumbuhan pelbagai organisasi pelajar/mahasiswa Islam. Untuk menggambarkan

perkembangan organisasi-organisasi pelajar/mahasiswa Islam ini sebagai lahan persemaian bagi kepemimpinan komunitas politik Islam pada masa depan, akan disoroti empat organisasi terpenting: HMI, PII, PMII, dan IMM. Selain perhimpunan-perhimpunan pelajar/mahasiswa, akan dipaparkan juga perhimpunan sarjana Muslim yang pertama, yaitu Persami, yang mengakomodasi mantan anggota-anggota perhimpunan-perhimpunan pelajar/mahasiswa Muslim tersebut.

Kemunculan HMI

HMI didirikan oleh mahasiswa-mahasiswa STI atas prakarsa Lafran Pane (lahir 1922) pada 5 Februari 1947.[106] Lafran Pane adalah adik dua-tokoh sastra terkemuka Indonesia, Sanusi Pane dan Armijn Pane. Dia berlatar belakang Islam yang kuat, tetapi juga memiliki afiliasi yang beragam. Sebelum masuk STI, latar belakang pendidikan yang utama dari Pane ialah pesantren, HIS, MULO, dan AMS Muhammadiyah. Dia juga pernah bersekolah di sekolah-sekolah dasar nasionalis, seperti Taman Antara di Siporok dan Taman Siswa di Medan. Setelah meninggalkan AMS Muhammadiyah di Jakarta, dia masuk sekolah nasionalis, Taman Dewasa Raya. Sesaat sebelum pendudukan Jepang, dia bergabung dengan organisasi kiri, Gerindo, tempat dia bergaul dengan pemimpin komunis pada masa depan, D.N. Aidit. Selama pendudukan Jepang, dia bergabung dengan gerakan bawah tanah kelompok Kaigun. Dia kembali ke lingkungan epistemik Islam selama masa revolusi kemerdekaan ketika belajar di STI/UII di Yogyakarta.[107]

Lewat pertemuannya dengan para pengajar STI seperti Abdul Kahar Muzakkir, M. Rasjidi, Fathurrahman Kafrawi, Kasman Singodimedjo, dan Prawoto Mangkusasmito, Pane terinspirasi

untuk menghidupkan kembali identitas dan komitmen Islamnya (Sitompul, 2002: 45-47). Pertobatan batin ini memberinya dorongan psikologis untuk membentuk sebuah jaringan inteligensia muda Islam yang baru. Dia terilhami oleh hasrat intelektual Muslim generasi tua dalam mendirikan organisasi mahasiswa Islam yang—seperti JIB dan SIS di masa lalu—akan berfungsi sebagai lahan persemaian bagi para pemimpin Islam masa depan.[108] Alasan lainnya ialah kegagalan organisasi-organisasi mahasiswa lokal yang ada, seperti Persjarikatan Mahasiswa Yogyakarta (PMY, berdiri 1946) dan Sarikat Mahasiswa Indonesia Solo (SMI berdiri 1946) untuk memenuhi aspirasi-aspirasi mahasiswa Islam.[109] Dalam kompetisinya dengan organisasi-organisasi mahasiswa sekular untuk menarik para anggota, HMI meniru JIB dan SIS dalam kerangka islamisasi kaum terpelajar melalui modernisasi institusi-institusi Islam.

Namun, berbeda dengan generasi Muslim terdahulu, generasi Pane—merupakan generasi-ketiga inteligensia, yang juga anak-kandung revolusi kemerdekaan—cenderung lebih "nasionalistik" dan inklusif dalam orientasi politiknya. Kecenderungan ini bisa dilihat dari tujuan HMI yang mencerminkan semangat Islam dan nasionalisme. Ketika pertama kali didirikan, tujuan HMI adalah: (1) "Untuk membela negara Republik Indonesia dan menaikkan harkat rakyat Indonesia"; (2) "Untuk menjaga dan memajukan agama Islam". Setelah kongres pertamanya pada November 1947, terdapat perubahan urutan tujuan yang menukarkan tujuan kedua menjadi tujuan pertama. Jika dinilai dari perspektif hari ini, pandangan nasionalistik dalam rumusan tersebut barangkali tidak tampak luar biasa. Namun, jika ditinjau dari standar tujuan organisasi-organisasi Islam pada masa itu, tujuan nasionalistik HMI itu menandai sebuah pengakuan bahwa keislaman dan keindonesiaan tidaklah berlawanan, tetapi berjalin-

berkelindan.

Dalam semangat itulah, para pemimpin awal HMI lebih bersedia menerima Pancasila. Bahkan, figur semacam A. Dahlan Ranuwihardjo (lahir 1925, mahasiswa UI, dan Ketua HMI periode 1951-1953) menikmati hubungan sangat dekat dengan Sukarno dan secara antusias mendukung Pancasila.[110] HMI sendiri tidak pernah berafiliasi secara formal dengan partai politik mana pun, meskipun memiliki hubungan kuat dengan Masyumi karena para pemimpin HMI dan inteligensia modernis Masyumi memiliki pandangan yang sama. Dengan posisi politik yang relatif netral itu, HMI bisa merekrut anggota mahasiswa baik yang berlatarbelakang modernis maupun tradisionalis.

Hingga pertengahan 1950-an, anggota HMI masih sangat sedikit. Dalam bulan-bulan pertama, anggotanya hanya 18, yang semuanya berasal dari STI. Cita-cita HMI untuk menjadi anggota Kongres Mahasiswa Indonesia (KMI) mengharuskan HMI untuk memiliki sekurang-kurangnya 150 anggota sebagai persyaratan minimal. Tantangan ini membuat HMI memperluas rekrutmen anggotanya ke mahasiswa perguruan-perguruan tinggi lain di Yogyakarta dan sekitarnya, terutama yang berasal dari embrio Universitas Gadjah Mada (UGM)[111] dan Sekolah Tinggi Teknik (STT). Pada kongres KMI di Malang pada 8 Maret 1947, HMI telah memenuhi persyaratan jumlah keanggotaan (Sitompul, 2002: 218). Selanjutnya, untuk bisa menarik jumlah anggota yang lebih besar dari mahasiswa-mahasiswa non-STI, Lafran Pane sebagai ketua HMI digantikan pada 22 Agustus 1947 oleh M.S. Mintaredja (lahir 1921) dari (embrio) UGM, dengan wakil ketua Achmad Tirtosudiro (lahir 1922) dari universitas yang sama.[112] Namun, organisasi ini masih relatif kecil jika dibandingkan dengan organisasi-organisasi besar mahasiswa sekuler dan memiliki pengaruh politik yang relatif kecil hingga pertengahan

1950-an. Selama masa revolusi kemerdekaan, sebagian besar pemimpin HMI bergabung dengan kelompok-kelompok paramiliter dan memiliki sedikit kesempatan untuk menggalang konsolidasi organisasi.

Baru pada akhir 1950-an, ketika terjadi peningkatan jumlah lulusan sekolah menengah atas, yang dibarengi dengan perkembangan pesat dalam dunia pendidikan tinggi (baik sekuler maupun agama), jumlah anggota HMI meningkat. Babak-awal perkembangan pesat ini sebenarnya telah dimulai pada awal 1950-an ketika para mahasiswa dari universitas-universitas sekuler yang prestisius—seperti M. Imaduddin Abdulrahim (lahir 1931) dari UI cabang Bandung (ITB), Ismail Hasan Metareum (lahir 1929), dan Bintoro Tjokroamidjojo (lahir tahun 1931) dari UI cabang Jakarta—bergabung dengan HMI. Pada akhir 1950-an, di antara anggota-anggota baru HMI yang terkenal ialah Sulastomo (lahir 1938) dari UI dan Endang Saifuddin Anshari (lahir 1938) dari Universitas Pajajaran. Merespons peningkatan jumlah anggota, HMI mulai mengadakan latihan kader yang sistematis pada 1959. Karena kelangkaan literatur mengenai ideologi Islam dalam bahasa Indonesia, program latihan kader itu menggunakan buku karya Tjokroaminoto tahun 1920-an berjudul *Islam dan Sosialisme* sebagai referensi utama.[113] Pada awal 1960-an, sejumlah besar mahasiswa yang berlatar belakang santri mulai berbondong-bondong masuk universitas, termasuk tokoh-tokoh HMI yang terkenal, seperti Nurcholish Madjid (lahir 1939) dari IAIN Jakarta; Djohan Effendi (tahun 1939) dari IAIN Yogyakarta; M. Dawam Rahardjo (lahir 1942), Ahmad Wahib (lahir 1942), dan M. Amien Rais (lahir 1944) dari UGM; Fahmi Idris (lahir 1940) dan Ridwan Saidi (lahir 1942) dari UI; Adi Sasono (lahir 1943) dari ITB; Ahmad M. Saefuddin (lahir 1940) dari IPB; dan Sugeng Sarjadi

(lahir 1942) dari Universitas Padjadjaran. Jadi, ketika Demokrasi Terpimpin mencapai titik puncak pada pertengahan 1960-an, HMI telah menjadi organisasi mahasiswa terbesar di negeri ini. Jumlah anggotanya pada akhir 1960-an dilaporkan lebih dari 100.000.[114]

Saat jumlah anggota HMI mulai melonjak tajam, dunia politik Indonesia tengah mengalami konflik ideologis yang keras ihwal dasar negara, yang pada gilirannya membawa Indonesia ke periode Demokrasi Terpimpin. Karena sebagian besar organisasi mahasiswa berafiliasi dengan partai politik, perdebatan dalam perpolitikan nasional secara langsung berpengaruh terhadap aktivitas gerakan mahasiswa. Menghadapi serangan tajam dari organisasi-organisasi mahasiswa nasionalis dan komunis, generasi baru HMI mengalami proses radikalisasi ideologis. Bergeser dari tujuan-awal untuk mempertahankan hubungan harmonis antara Islam dan nasionalisme, kongres HMI di Medan pada 24-31 Desember 1957 memutuskan untuk mendukung Islam politik dalam perjuangan menjadikan Islam sebagai dasar negara. Menurut Dahlan Ranuwihardjo, keputusan ini merupakan penyimpangan terhadap prinsip dasar HMI (Sitompul 2002: 159). Di tengah ketegangan antara penganjur Pancasila dan penganjur Islam, HMI sebagai organisasi cenderung terposisikan sebagai organisasi moderat.

Kemunculan PII

Mitra junior HMI adalah PII. Seperti JIB pada masa sebelum pendudukan Jepang, sebagian besar anggota PII adalah pelajar sekolah menengah (atas dan pertama), meskipun kepemimpinannya di tingkat provinsi dan nasional didominasi oleh mahasiswa.[115] Didirikan pada 4 Mei 1947, pelopornya lagi-lagi adalah

mahasiswa STI yang juga terlibat dalam pendirian HMI, yaitu M. Jusdi Ghazali (lahir 1923), yang didukung oleh para mahasiswa STI lain dan mahasiswa-mahasiswa sekolah tinggi kedokteran (embrio) UGM cabang Klaten.[116] Menurut Ghazali, pendirian PII terinspirasi oleh keberadaan JIB yang pernah eksis, dan dimaksudkan untuk menyatukan para pelajar Muslim di sekolah-sekolah sekuler dan agama dalam rangka menciptakan intelek-ulama dan ulama-intelek. Hal ini dipandang perlu untuk memperkuat Islam dalam perjuangan nasional. Namun, pemicu sesungguhnya bagi pendirian PII lagi-lagi ialah karena kekecewaan yang dirasakan para pelajar Muslim terhadap Ikatan Pelajar Indonesia (IPI) yang didominasi aktivis sayap kiri (Al-Ghazali, 1998a: 19-33).[117]

PII bergerak di kalangan pelajar sekolah menengah atas, dan cenderung menekankan pendekatan pedagogis dalam menanamkan nilai-nilai Islam kepada kalangan remaja dalam masa perkembangan emosi mereka yang mudah berubah. Jadi, dibandingkan dengan HMI, kecenderungan keislaman PII jauh lebih kuat. Hal ini tecermin dalam tujuannya: "Untuk menyempurnakan pendidikan, pengajaran, dan kebudayaan sesuai dengan ajaran Islam bagi seluruh rakyat Indonesia." Tidak mengejutkan jika dibandingkan dengan HMI, PII cenderung lebih rentan terhadap pengaruh ideologis para pemimpin Masyumi. Menurut Utomo Dananjaya, ketua PII periode 1967-1969, kurangnya wawasan pengetahuan para anggota PII pada umumnya menjadikan mereka lebih rentan terhadap pengaruh patron-patron intelektual mereka.[118] Namun, penekanan PII terhadap pengajaran Islam itu juga dibarengi dengan pengajaran rasionalisme modern dan keterampilan kejuruan. Para anggota diberi latihan kepemimpinan, kepanduan, dan klub percakapan bahasa Inggris. Salah satu kontribusi terpenting PII terhadap perkembangan intelektual

Muslim Indonesia ialah usaha rintisannya sejak 1955 dan seterusnya untuk mengikuti program pertukaran pelajar internasional melalui AFSIS (American Field Service for International Scholarship). Di antara para anggota PII yang bergabung dengan program ini yang di kemudian hari menjadi intelektual Islam terkenal adalah Mohammad Diponegoro, Taufiq Ismail, Z.A. Maulani, Dawam Rahardjo, dan Sugeng Sarjadi.

Pada saat kongres pertama pada 14-16 Juli 1947, jumlah anggota PII hanya 300 pelajar dengan mayoritas berasal dari STI. Namun, berkat proses penyatuan beberapa perhimpunan pelajar Islam lokal seluruh Indonesia dengan PII sejak 1948 dan seterusnya, jumlah anggota PII bertambah pesat. Pertumbuhan jumlah yang berkelanjutan ini menjadikan PII sebagai lahan rekrutmen utama bagi HMI. Aliansi strategis antara kedua organisasi tersebut ditandai oleh tradisi penyampaian pidato ketua HMI dalam Kongres Nasional PII, dan begitu pula sebaliknya.

Meningkatnya jumlah lulusan sekolah menengah pada akhir 1950-an tidak hanya memperbesar masuknya para aktivis PII ke HMI, tetapi juga mempertinggi pertumbuhan lapisan mahasiswa dalam tubuh PII yang belum pernah terjadi sebelumya. Pada awal 1960-an, figur-figur terkenal PII seperti Utomo Dananjaya (lahir 1936), Hartono Marjono (lahir 1937), Usep Fathuddin, A.M. Fatwa (lahir 1939), dan Moh. Husnie Thamrin telah masuk universitas dan mempertahankan hubungan mereka dengan PII. Dengan cara ini, relasi antara HMI dan PII mulai melampaui bentuk tradisional hubungan kemitraan senior-junior, karena meningkatnya lapisan mahasiswa dalam tubuh PII membantu menciptakan hubungan yang lebih sederajat.

Seperti HMI, selama periode Demokrasi Terpimpin, PII

mengalami proses radikalisasi ideologis dengan kecenderungan Islam yang lebih tegas daripada HMI. Selama 1960-1965, dalam upaya untuk mempertahankan hubungan baik dengan Sukarno, HMI secara organisasi bersedia menerima ideologi Manipol-USDEK. Namun, PII menolak berbuat yang sama, sehingga menjadikan PII lebih diidentikkan dengan Masyumi dan para pemimpin Masyumi daripada HMI. Situasi ini menjadikan hubungan antara kedua organisasi itu selama periode tersebut merenggang. Hal ini diindikasikan dengan hilangnya tradisi penyampaian pidato ketua HMI pada Kongres Nasional PII—dan begitu juga sebaliknya—sepanjang periode 1960-1966.[119]

Kelahiran IPNU dan PMII

Tahun 1950-an juga merupakan periode pembentukan inteligensia NU. Ketika inteligensia Muslim reformis-modernis telah menjadi bagian dari elite politik yang berkuasa, sejumlah besar inteligensia tradisionalis baru-mulai masuk universitas. Rudolf Mrázek menggambarkan dengan bagus ihwal kelangkaan inteligensia tradisionalis yang berpendidikan tinggi sebelum akhir 1950-an. Ketika Pemilihan Umum 1955 mendekat, pemimpin besar PSI, Sutan Syahrir, mengatakan kepada seorang sosialis Belanda, Salomon Tas, bahwa seorang pemimpin NU telah mendatanginya untuk meminta bantuan menempatkan beberapa intelektual dari kelompoknya untuk membantu NU yang secara praktis tidak memiliki kader. "Namun, aku tak bisa membantunya; orang-orangku merasa sangat bosan sekali jika berhadapan dengan orang-orang semacam itu," kata Syahrir (Mrázek, 1994: 432).

Selama beberapa tahun setelah revolusi kemerdekaan, kalangan pelajar dari keluarga-keluarga tradisionalis tidak memiliki pilihan lain kecuali bergabung dengan PII dan HMI. Alasannya

bukan hanya karena afiliasi NU dengan Masyumi hingga 1952 dan keputusan Kongres Al-Islam pada 1949 yang merekomendasikan PII dan HMI sebagai satu-satunya organisasi pelajar/mahasiswa Muslim. Namun, yang lebih penting lagi adalah karena para pelajar dari keluarga-keluarga tradisionalis yang masuk ke sekolah-sekolah modern masih relatif sedikit. Jadi, para mahasiswa dari keluarga-keluarga tradisionalis seperti Toha Mashudi (lahir 1923) dan Mukti Ali dari STI turut mendirikan HMI dan PII.[120] Para mahasiswa tradisionalis yang masuk universitas pada 1950-an, seperti Tolhah Mansur dari UGM, Ismail Makky dari IAIN Yogyakarta, dan Mahbub Djunaedi dari UI juga bergabung dengan HMI sebelum kemudian mendirikan organisasi mahasiswa tradisionalisnya sendiri. Bahkan, meskipun NU telah mengundurkan diri dari Masyumi, hal ini tidak segera membuat pelajar/mahasiswa NU memisahkan diri dari PII dan HMI (Wahid, 2000: 32).

Pada saat yang bersamaan, dominasi para mahasiswa/pelajar reformis-modernis di tubuh HMI dan PII membuat para pelajar/mahasiswa tradisionalis merasa tidak mendapatkan tempat. Hal ini diperburuk dengan pemisahan NU dari Masyumi. Sebagai akibatnya, pada 2 Februari 1954, para pelajar/mahasiswa tradisionalis dari berbagai tingkatan dan ragam sekolah mendirikan Ikatan Pelajar Nahdlatul Ulama (IPNU). Sebagian besar pendiri organisasi ini pernah terlibat dalam HMI, seperti Tolhah Mansur, Ismail Makky, dan Nuril Huda. Meski telah mendirikan IPNU, mereka masih memiliki keanggotaan ganda karena tidak secara otomatis mengundurkan diri dari HMI. Setahun setelah pendirian IPNU, dibentuklah Ikatan Pelajar Putri NU (IPPNU). Kedua organisasi-baru ini didesain untuk memperkuat kerja sama antara para pelajar/mahasiswa NU yang ada di sekolah modern maupun pesantren sebagai sumber pembentukan inteligensia tradisionalis

(Wahid, 2000: 30-31).

Lebih jauh lagi, karena jumlah mahasiswa tradisionalis meningkat dalam paruh kedua 1950-an, ditempuhlah upaya-upaya untuk membentuk sebuah organisasi mahasiswa tersendiri bagi para mahasiswa tradisionalis. Pada Desember 1955, para mahasiswa tradisionalis di Jakarta dipimpin oleh Wail Haris Sugiarto mendirikan Ikatan Mahasiswa Nahdlatul Ulama (IMANU). Pada tahun yang sama, para mahasiswa tradisionalis di Surakarta dipimpin oleh Mustahal Ahmad dari Universitas Tjokroaminoto (berdiri 1955) mendirikan Keluarga Mahasiswa NU (KMNU), yang menyerupai nama organisasi pelajar NU yang telah ada di Timur Tengah. Namun, para pemimpin IPNU menganggap eksperimen-eksperimen awal ini bersifat prematur karena jumlah mahasiswa tradisionalis masih terbatas dan keberadaan organisasi-organisasi semacam itu masih bersifat lokal dan terpencar-pencar (Wahid, 2000: 33-34).

Jumlah mahasiswa tradisionalis meningkat pesat pada akhir 1950-an, terutama setelah pendirian perguruan-perguruan tinggi agama. Di luar IAIN, pada 1958 NU mendirikan sendiri sebuah perguruan tinggi Islam, yaitu Perguruan Tinggi Nahdlatul Ulama di Solo, meskipun hanya memiliki satu fakultas, yaitu syariah. Dalam hal keterbukaannya terhadap rasionalisme, teknologi dan pendidikan modern, para mahasiswa NU ini sama modernnya dengan para mahasiswa Muhammadiyah, sehingga pada kurun waktu tersebut NU telah memiliki lapisan inteligensia tersendiri. Namun, inteligensia NU ini berbeda dalam orientasi teologisnya dengan inteligensia Muhammadiyah. Sementara intelektual Muhammadiyah terpanggil dengan ajaran-ajaran pembaruan yang mengidealkan pemurnian agama, intelektual NU masih mempertahankan cara pandang konservatif. Istilah "konservatif" di sini bermakna preferensi untuk melestarikan tradisi lokal Islam yang

telah ada. Jadi, akan lebih tepat jika intelektual NU ini disebut dengan inteligensia "konservatif-modernis" daripada sebagai "kaum tradisionalis".[121]

Peningkatan jumlah mahasiswa tradisionalis, yang dibarengi dengan penguatan afinitas HMI dengan Masyumi, telah melahirkan konflik tajam dalam dunia politik mahasiswa. Hal ini kemudian memotivasi para pemimpin IPNU untuk membangun organisasi khusus bagi mahasiswa tradisionalis. Kongres Nasional IPNU di Kaliurang (Yogyakarta) pada 14-16 Maret 1960 menunjuk tiga belas anggota IPNU untuk membentuk organisasi yang diinginkan itu.[122] Hal ini pada akhirnya melahirkan Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) pada 17 April 1960 dengan Mahbub Djunaedi (lahir 1933) sebagai ketua pertama, Chalid Mawardi (lahir 1936) sebagai wakil ketua, dan Said Budairy sebagai sekretaris jenderal.[123] Jumlah anggotanya pada akhir 1960-an hanya beberapa ribu, yang sebagian besar mahasiswa IAIN.

Kemunculan PMII mengundang skeptisisme dan sinisme, baik dari ulama konservatif maupun HMI. Ulama konservatif NU terutama lebih mempersoalkan pelanggaran syariah karena tidak ada pemisahan antara mahasiswa laki-laki dan perempuan dalam keanggotaan PMII. Bagi HMI, pendirian PMII merupakan pengkhianatan terhadap umat Islam yang telah bersepakat pada 1949 untuk mengakui PII dan HMI sebagai satu-satunya organisasi pelajar/mahasiswa Muslim.[124] Sejak saat itu, kalangan tradisionalis dalam tubuh HMI terisolasi. Para tokoh tradisionalis dalam HMI, seperti Mahbub Djunaedi (wakil ketua HMI pada saat kemunculan PMII), Fahrur Rozi, dan Darto Wahhab dituduh sebagai otak gerakan "separatis" itu dan kemudian dikeluarkan dari HMI (Wahid, 2000: 42-43). Setelah itu, para mahasiswa tradisionalis mendukung PMII, meski sebagian dari mereka tetap bergabung dengan HMI atau memiliki keanggotaan ganda.

Anak-anak ulama dan pemuka agama dari kalangan tradisionalis cenderung bergabung dengan PMII, sedangkan anak-anak "orang biasa" dari kalangan tradisionalis cenderung bergabung dengan HMI.[125]

Kemunculan IMM

Sementara para mahasiswa NU menganggap HMI didominasi oleh mahasiswa reformis-modernis, para pengikut Muhammadiyah menganggap HMI kurang memiliki komitmen terhadap ideologi reformisme. Pada saat itulah, para mahasiswa Muhammadiyah ini mulai menyadari pentingnya membangun lahan pelatihan bagi kepemimpinan Muhammadiyah pada masa depan. Apalagi jumlah mahasiswa Muhammadiyah cukup banyak. Selain mereka yang belajar di universitas-universitas negeri, sejak 1958 Muhammadiyah berhasil mendirikan universitas-universitas tersendiri yang memiliki fakultas-fakultas agama dan umum. Segera setelah pendirian Universitas Muhammadiyah di Surakarta dan Jakarta pada 1958, sebuah universitas serupa didirikan di Yogyakarta dan beberapa tempat lain pada tahun-tahun berikutnya. Namun, pemicu pendirian organisasi mahasiswa Muhammadiyah adalah keinginan untuk menanggapi ancaman nyata terhadap dakwah Muhammadiyah yang terjadi pada level akar rumput, terutama dari manuver ideologis para mahasiswa komunis yang cukup kuat di Yogyakarta dan Solo,[126] yang merupakan pusat gerakan Muhammadiyah (IMM, 1998: 3).

Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah berdiri pada 14 Maret 1964. Para pendiri organisasi ini adalah Djazman Al-Kindi, M. Amien Rais, A. Sulamo, Sudibjo Markus, Kastolani, Slamet Sukirnanto, dan Dzulkabir (semuanya dari UGM), Rosjad S.H. dan A. Muis dari IAIN Yogyakarta. Sebagian besar mahasiswa

ini berasal sekolah kedokteran dan fakultas sosial politik UGM (IMM, 1998: 4). Para mahasiswa dari fakultas-fakultas ini mewakili kepedulian untuk melancarkan layanan-layanan sosial terutama pelayanan kesehatan bagi masyarakat bawah dan juga melancarkan kritik ideologis terhadap lawan-lawan politiknya. Misalnya, sejak pertengahan 1960-an, Amien Rais sebagai ketua departemen politik IMM mengkritik tajam besarnya utang asing dan korupsi dalam rezim Sukarno. Komitmen IMM terhadap advokasi sosial disimbolkan dengan pemakaian jaket merah, bukan hijau, sebagai seragam organisasi. Warna seragam ini merupakan semacam pernyataan kepada masyarakat bawah bahwa kepedulian terhadap penderitaan sosial bukan hanya monopoli organisasi-organisasi sayap kiri.[127]

Setahun setelah pendiriannya, jumlah anggota IMM sebanyak 7.000 dan kemudian meningkat menjadi sekitar 30.000 pada akhir 1960-an (IMM, 1998: 5). Berkat respons antusias dari dunia mahasiswa itu, para pemimpin IMM yang juga terlibat dalam HMI menjadi lebih terkonsentrasi di dalam IMM, meskipun mereka tidak melepaskan keanggotaannya dalam HMI. Para mahasiswa Muhammadiyah lazim memiliki keanggotaan ganda dalam HMI dan IMM. Para mahasiswa dari universitas-universitas Muhammadiyah cenderung bergabung dengan IMM, sedangkan para mahasiswa dari keluarga Muhammadiyah yang berkuliah di universitas negeri cenderung bergabung dengan HMI.

Kemunculan Persami

Banyak mahasiswa yang masuk pendidikan tinggi pada 1950-an lulus pada awal 1960-an. Seperti para mahasiswa, intelektual sarjana ini tidak bisa lepas dari watak partisan politisnya. Meng-

imbangi pembentukan perhimpunan-perhimpunan intelektual Kristen dan sekuler,[128] sekitar 100 sarjana Muslim dari berbagai latar belakang organisasi (lebih dari separuh adalah mantan aktivis HMI) memutuskan untuk membentuk sebuah front intelektual Islam bersatu. Didirikan pada 1964, front ini diberi nama Persatuan Sarjana Muslim Indonesia (Persami). Dalam upaya menjembatani jurang antara inteligensia tradisionalis dan modernis, kepemimpinan awal organisasi ini diserahkan kepada Subchan Z.E. (lahir 1931) dari NU sebagai ketua dan H.M. Sanusi (lahir 1924, lulusan STT) dari Muhammadiyah sebagai wakil ketua (Anwar, 1995: 251-252).

Pada tahun-tahuan terakhir rezim Sukarno, Persami memainkan peran signifikan dalam gerakan Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia (KASI). Beberapa figur Persami, seperti Bintoro Tjokroamidjojo, kelak menjadi pelopor proyek Islamisasi birokrasi pemerintah pada periode Orde Baru.

Pembentukan Identitas Kolektif Mahasiswa Muslim

Meski terjadi perpecahan internal dalam komunitas mahasiswa Muslim, faktor paling menentukan dalam pembentukan identitas dan ideologi kolektif mereka dalam periode ini adalah adanya ancaman-ancaman eksternal dari front nasionalis dan komunis. Pertarungan politik dalam perpolitikan nasional telah mempenetrasi dunia mahasiswa dan menimbulkan proses politisasi yang cepat terhadap kampus-kampus universitas dan forum-forum mahasiswa di seluruh negeri. Dalam upaya merekrut kader-kader potensial, sebagian besar partai politik membentuk organisasi-organisasi mahasiswa yang berafiliasi dengannya dalam rangka membangun perpanjangan partai di kampus-kampus

perguruan tinggi. Front-front mahasiswa yang berafiliasi partai ini memiliki pengaruh politik yang relatif kecil sebelum akhir 1950-an. Namun, pada awal-awal 1960-an, ketika jumlah mahasiswa meningkat secara dramatis, front-front tersebut berkembang baik dalam ukuran maupun aktivitasnya, dan dengan segera menjadi elemen-elemen politik yang berpengaruh.

Selain organisasi-organisasi mahasiswa yang berbasis tradisi intelektual Muslim, juga muncul organisasi-organisasi mahasiswa Kristen (Protestan dan Katolik) dan tradisi-tradisi intelektual sekuler. Wakil tradisi intelektual Kristen adalah GMKI[129] dan PMKRI.[130] Wakil tradisi nasionalis adalah Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI)[131] dan Gerakan Mahasiswa Indonesia (Germindo).[132] Tradisi intelektual sosialis diwakili oleh Gerakan Mahasiswa Sosialis (Gemsos).[133] Mahasiswa-mahasiswa yang bercorak PSI mungkin bergabung dengan organisasi-organisasi mahasiswa lokal yang relatif independen, antara lain Serikat Organisasi Mahasiswa Lokal (SOMAL). Tradisi intelektual komunis diwakili oleh Consentrasi Gerakan Mahasiswa Indonesia (CGMI).[134] Selain CGMI, ada juga organisasi mahasiswa radikal kiri lain, yaitu Perhimpunan Mahasiswa Indonesia (Perhimi). Didirikan pada akhir 1950-an oleh sekelompok kecil mahasiswa radikal keturunan Cina, pada mulanya Perhimi merupakan organisasi yang berorientasi Belandan dan eksklusif keturunan Cina. Jumlah anggota Perhimi diperkirakan mencapai 2.000 mahasiswa, yang sebagian besar berasal dari Universitas Res Publica (Maxwell, 1997: 119).

Semua organisasi di atas—karena beroperasi lintas universitas dan terkait dengan organisasi-organisasi luar kampus (partai politik atau lembaga keagamaan) baik secara formal atau tidak langsung—umumnya disebut sebagai organisasi mahasiswa ekstra-kampus. Meskipun terdapat rivalitas di antara sesamanya,

organisasi-organisasi ekstra-kampus ini bersatu secara longgar dalam Perserikatan Perhimpunan Mahasiswa Indonesia (PPMI, berdiri 1947). Semua organisasi mahasiswa ekstra-kampus ini saling bersaing untuk memimpin PPMI.

Sementara itu, dalam setiap universitas, juga terdapat sebuah lembaga mahasiswa intra-kampus yang hanya beroperasi di lingkup kampus universitas bersangkutan. Lembaga ini disebut organisasi mahasiswa intra-kampus. Lembaga eksekutif mahasiswa intra-kampus di tingkat universitas disebut sebagai Dewan Mahasiswa, sedangkan pada level fakultas terdapat Senat Mahasiswa Fakultas. Organisasi-organisasi mahasiswa ekstra-kampus saling bersaing untuk menempatkan anggotanya ke dalam setiap Dewan Mahasiswa dan Senat Fakultas. Selain itu, pada awal 1957, sebuah forum nasional organisasi-organisasi intra-kampus dibentuk di bawah pengawasan Departemen Pendidikan Tinggi dan Ilmu Pengetahuan, yang dimaksudkan untuk memudahkan pemerintah memainkan pengaruhnya ke universitas-universitas. Forum nasional Dewan Mahasiswa ini disebut sebagai Majelis Mahasiswa Indonesia (MMI). Forum ini juga menjadi medan pertarungan persaingan politik di antara front-front mahasiswa yang menjadi perpanjangan partai. Persaingan supremasi juga terjadi pada tingkat tertentu antara MMI dan PPMI dalam memperebutkan posisi juru bicara resmi atas nama semua mahasiswa Indonesia.

Pada awal-awal 1960-an, ketegangan politik mahasiswa menjadi sangat tajam yang menyebabkan organisasi-organisasi mahasiswa "ekstra" dan "intra" kampus serta forum-forum mahasiswa lain menjadi sangat terpolitisasi. Meski beragam, ada dua blok utama yang mencerminkan polarisasi antara elemen-elemen yang pro-dan anti-rezim. Pendukung utama pro-rezim adalah GMNI yang didukung CGMI, Germindo, dan Perhimi. Pendukung

utama anti-rezim adalah HMI, yang didukung oleh Gemsos, PMKRI, PMII, IMM, dan dalam tingkatan tertentu GMKI.

Yang cukup menarik, meskipun NU, Partai Katolik, dan Parkindo bergabung dalam Front Nasional yang tengah berkuasa, organisasi-organisasi mahasiswa yang berafiliasi dengannya cenderung menggabungkan diri dengan para mahasiswa anti-kemapanan. Dalam kasus PMII, segera setelah Gerakan 30 September 1965, dia mengambil jarak dari NU dan bergabung dengan gerakan mahasiswa anti-kemapanan.

Sebagian besar pemimpin PMII pada pertengahan 1960-an berada di bawah patronase Subchan Z.E. (Wakil Ketua NU) daripada pada Idham Chalid (Ketua NU). Tidak seperti Idham yang cenderung mendukung Sukarno, Subchan, sebagai intelektual "modernis" terkemuka NU, cenderung bersikap lebih kritis. Dia terdidik di sekolah modernis sebagai siswa HIS Muhammadiyah dan memperoleh pendidikan agama dari pemimpin terkemuka Muhammadiyah, Mas Mansur. Dia menghabiskan beberapa waktu kuliah di UGM sebelum mengikuti program non-gelar dalam bidang ekonomi pembangunan di University of California, Los Angeles (UCLA, 1961-1962). Dibesarkan dalam keluarga tradisionalis, tetapi terlibat dalam jaringan intelektual modernis, Subchan bisa tampil sebagai jembatan antara dua tradisi intelektual. Dengan demikian, tidaklah mengejutkan bahwa dia memiliki hubungan dekat dengan para pemimpin HMI.[135] Di bawah pengaruhnya, PMII menjadi lebih dekat dengan HMI.

Pertarungan politik tersengit terjadi antara GMNI dan HMI. Kedua organisasi melakukan pelbagai upaya untuk mendominasi forum-forum, dewan-dewan, dan senat-senat mahasiswa di mana pertarungan paling ketat terjadi di universitas-universitas elite. Namun, setelah Masyumi dinyatakan terlarang pada 1960,

HMI—karena koneksi kuatnya kuat dengan partai tersebut—semakin bersikap defensif.

GMNI dan sekutunya lalu mendominasi forum-forum Demokrasi Terpimpin, baik di dalam maupun di luar kampus. Forum-forum mahasiswa dan sejumlah besar Dewan Mahasiswa dan Senat Fakultas dengan cepat berada di bawah kontrol para pendukung GMNI yang berhasil mengalahkan organisasi-organisasi mahasiswa lain, terutama HMI dan kelompok-kelompok mahasiswa yang terorganisasi dalam lembaga-lembaga intrakampus. Pada Kongres Nasional MMI yang diadakan pada April 1964 di Malino (Sulawesi Selatan), GMNI menguasai kepengurusan MMI yang baru dengan meraih 18 dari 24 posisi. Di tengah-tengah situasi ini, dewan-dewan mahasiswa di UI dan ITB, yang masing-masing dipimpin oleh Bakir Hasan dari HMI dan Muslimin Nasution dari kelompok independen, menolak hasil pemilihan itu dengan alasan bahwa hasil itu merupakan penghinaan terhadap dua universitas tertua dan paling prestisius di negeri ini. Sebagai konsekuensinya, kedua Dewan Mahasiswa dikeluarkan dari keanggotaan MMI (Maxwell, 1997: 119-120).

Kampanye anti-HMI menjadi lebih agresif setelah insiden MMI itu. HMI sering dituduh sebagai anti-Manipol dan kontrarevolusi dan dicap sebagai *onderbouw* Masyumi. GMNI dan sekutu-sekutunya mulai menuntut agar HMI dilarang. Dipicu oleh keputusan pejabat dekan Fakultas Hukum Universitas Brawijaya kampus Jember, Profesor Ernst Utrecht, pada Mei 1964 yang melarang HMI dari semua aktivitas kampus tersebut, kampanye publik yang tajam terhadap HMI dengan cepat meluas ke kota-kota lain. Pada Oktober 1964, pengurus PPMI yang dikuasai oleh GMNI dan sekutu-sekutunya mengeluarkan HMI dari keanggotaan federasi tersebut. Pada 1965, front-front mahasiswa sayap kiri berusaha membongkar-pasang senat yang

baru terbentuk karena dituduh mengandung elemen-elemen "kontra-revolusi". Pada 29 September, pemimpin PKI, D.N. Aidit, berbicara di depan unjuk rasa CGMI di Jakarta yang menantang mahasiswa-mahasiswa CGMI dengan pernyataan berikut, "Jika kamu semua tak bisa menyingkirkan HMI, kamu sebaiknya juga memakai sarung" (Maxwell, 1997: 20, 25).[136]

Berhadapan dengan ancaman-ancaman semacam itu, HMI dapat bertahan hidup karena strateginya dengan menjalin hubungan baik dengan Sukarno, dan terutama karena HMI menerima Manipol-USDEK serta hubungan dekat Sukarno dengan figur-figur terkemuka HMI seperti Dahlan Ranuwihardjo dan Achmad Tirtosudiro, ditambah lagi karena dukungan seorang pemimpin NU yang berpengaruh, Saifuddin Zuhri. Sebagai menteri agama, Zuhri berhasil membujuk Sukarno untuk tidak membubarkan HMI. Selanjutnya, aliansi-aliansi strategis HMI dengan Angkatan Darat dan juga dengan kelompok-kelompok anti-kemapanan yang lain memberi dukungan tambahan yang memungkinkan HMI bertahan hidup.

Pertengahan 1960-an merupakan momen yang membingungkan dan sekaligus menentukan bagi identitas kolektif HMI. Secara internal, sebagai reaksi atas serangan ideologis dari gerakan-gerakan mahasiswa kiri, kerangka berpikir HMI menjadi semakin terislamkan. Secara eksternal, karena kebutuhan mendesak untuk mengembangkan aliansi-aliansi strategis dengan para pelaku politik dan kelompok non-Islam, terutama untuk memastikan jaminan Sukarno bahwa HMI tetap diperbolehkan hidup, HMI terpaksa mengembangkan bahasa politik "yang inklusif" (nasionalistik). Ketegangan antara dua arus itu membuat corak-kuat keislaman HMI diperlunak dengan relasi inklusifnya. Namun, di luar kecenderungan umum ini, para anggota HMI mulai terbelah menjadi dua kecenderungan relasional dan

ideasional: "eksklusif" (Islamis) dan "inklusif" (liberal). Perdebatan laten di antara dua kelompok itu menjadi mengemuka pada tahun-tahun awal Orde Baru.

Gerakan 30 September PKI merupakan titik balik bagi kebangkitan kembali HMI. Kegagalan manuver politik PKI dan perlawanan balik yang cepat dari Angkatan Darat terhadap gerakan itu melahirkan iklim politik yang menguntungkan gerakan mahasiswa anti-kemapanan. Karena PPMI tak lagi relevan dalam situasi politik yang baru itu, pada akhir Oktober 1965, para mahasiswa anti-kemapanan membentuk sebuah koalisi longgar yang terdiri dari organisasi-organisasi mahasiswa ekstra-kampus dengan dukungan dan perlindungan Angkatan Darat. Front persatuan yang bersifat longgar ini dikenal dengan nama Kesatuan Aksi Mahasiswa Indonesia (KAMI).[137] Mengingat Sukarno masih berkuasa dan hubungan NU dengannya masih kuat, Zamroni (lahir 1933, mahasiswa IAIN) dari PMII ditunjuk sebagai ketua presidium KAMI yang pertama.[138]

Pada 4 November 1965, KAMI mulai mengorganisasi demonstrasi-demonstrasi mahasiswa yang menuntut pembubaran PKI. Meskipun kekuatan karismatik Sukarno telah sangat merosot, dia masih berkuasa. Seolah-olah hendak membuktikan kekuasaannya, Sukarno meloloskan sebuah proposal bagi pembentukan Kabinet Dwikora Yang Disempurnakan yang terdiri dari 100 menteri.[139] Pada saat KAMI tengah berhadapan dengan kekuatan-kekuatan pro-Sukarno, pada awal-awal 1966 muncul Kesatuan Aksi Pemuda Pelajar Indonesia (KAPPI) dengan Moh. Husnie Thamrin dari PII sebagai ketua pertama. Pada saat yang bersamaan, muncullah Kesatuan Aksi Sarjana Indonesia (KASI) yang beranggota-inti para intelektual Masyumi dan PSI. Pada 12 Januari 1966, KAMI mulai mengorganisasi demonstrasi mahasiswa yang massif dengan slogan Tritura (Tri Tuntutan

Rakyat) yang berisi tuntutan, “Bubarkan PKI, Rombak Kabinet Dwikora, dan Turunkan Harga!”

Ketika Kabinet Dwikora Yang disempurnakan dilantik pada 24 Februari 1966, bentrokan berdarah terjadi antara para demonstran mahasiswa dan resimen pengawal presiden, Cakrabirawa. Salah seorang demosntran, Arief Rahman Hakim, tertembak dan meninggal dunia.[140] Dia menjadi seorang martir dan memicu kemarahan mahasiswa. Setelah jalan-jalan di Jakarta dikuasai oleh para demonstran mahasiswa, Angkatan Darat menggunakan kesempatan itu untuk mengambil alih kekuasaan. Secara pelan tetapi pasti, kekuatan karismatik dan riil Sukarno tenggelam. Pada Maret 1967, dia diberhentikan sebagai presiden.

Demonstrasi-demonstrasi mahasiswa anti-komunis sekitar pertengahan 1960-an membantu mengukuhkan solidaritas kolektif di kalangan para intelektual muda. Dengan kesamaan pengalaman, proyek historis, dan bahasa anti-kemapanan, generasi keempat inteligensia Indonesia pun tampil dalam ruang publik. Dengan kehadiran generasi ini, inteligensia muda Muslim untuk pertama kalinya dalam sejarah Indonesia memperlihatkan posisinya yang dominan. Sepanjang masa-masa itu, organisasi dengan jumlah anggota terbesar dan paling aktif dalam tubuh KAMI ialah HMI, sedangkan di tubuh KAPPI adalah PII. Saat mengenang prestasi monumental generasi baru inteligensia Muslim dalam periode tersebut, Nurcholish Madjid, Ketua HMI (1966-1968, 1968-1971), menulis,

Jika disebut tahun 1966, orang Indonesia mula-mula akan mengasosiasikannya dengan kelahiran sebuah generasi baru yang sangat terkait dengan jatuhnya Orde Lama dan naiknya Orde Baru. Jika kita memusatkan perhatian hanya pada KAMI, maka peran dominan HMI akan terlihat sangat jelas. Jadi, tidak

berlebih-lebihan jika para pengamat mengatakan bahwa KAMI sesungguhnya paralel, jika bukannya identik, dengan HMI. Hal ini bisa menimbulkan rasa iri dan cemburu dari banyak kelompok yang lain (Madjid, 1990: 21).

Kesimpulan

Kontras dengan ekspektasi-ekspektasi teori Marxis, kelas yang dominan (secara ekonomi) tidak dengan sendirinya menjadi elite politik yang dominan di Indonesia setidaknya hingga periode ini. Karena kekuatan-kekuatan sosial yang lain relatif tidak cakap, inteligensia Muslim dan ulama-intelek sebagai inisiator, pemimpin, dan pelaksana politik nasional tampil sebagai elite politik yang dominan saat Indonesia merdeka.

Sebagai pembawa tanggung jawab intelektual bagi masyarakat, tugas inteligensia dan ulama-intelek Indonesia dalam kepemimpinan politik adalah menghidupkan apa yang disebut Sukarno sebagai "semangat nasional", "kehendak nasional", dan "tindakan nasional". Terinspirasi oleh impian untuk merdeka, inteligensia berupaya menerjemahkan visi ini ke dalam sistem politik yang demokratis.

Mengimplementasikan demokrasi dalam sebuah masarakat yang plural—dengan struktur pengetahuan, kenangan kolektif, mode produksi, serta identitas sosial dan posisi subjek yang majemuk—merupakan tugas yang sungguh berat. Dengan keragaman tradisi politik yang dianut para intelektual, terjadilah pertarungan ideologi yang sengit dalam upaya memasukkan konsepsi dan struktur institusional tertentu ke dalam negara. Pertarungan ideologi ini tidak hanya bisa ditangani dengan penemuan dan penetapan Pancasila sebagai ideologi negara sehingga melunakkan keragaman ideologi-ideologi sosial yang

ada. Alih-alih, memang diperlukan upaya untuk membangun institusi-institusi dan mekanisme-mekanisme politik yang memungkinkan kelompok-kelompok yang saling bersaing bisa bertanding secara aman dan adil.

Eksperimen demokratis selama periode demokrasi konstitusional (1950-1957) merupakan upaya untuk membangun institusi politik yang memungkinkan persaingan politik berlangsung secara adil. Namun, eksperimen ini tidak memiliki basis demokratis yang kuat. Di sebuah negeri yang masih dicirikan oleh tingginya tingkat buta huruf dan mentalitas otoritarian, wilayah politik hanya menjadi milik sekelompok kecil elite politik. Pada saat yang bersamaan, persetujuan-persetujuan di kalangan elite gagal tercapai karena ketiadaan kehendak bersama dan keberadaban di kalangan elite pada umumnya, dan yang lebih penting karena kegagalan proses pembelajaran sosial secara kolektif. Di tengah kegagalan pembelajaran sosial secara kolektif, "impian postkolonial untuk berpisah dari masa lalunya", meminjam kata-kata Gandhi (1998: 7), "pada dasarnya rentan terkena infeksi-infeksi merusak dari masa lalunya sendiri yang tak disadari dan tak terselesaikan."

Pada saat berkuasa, para pemimpin Islam politik memang dapat melupakan pengalaman-pengalaman politik traumatik mereka. Antara 1950 dan 1954, para pemimpin Islam menunjukkan penolakannya terhadap gagasan mendirikan sebuah negara Islam dengan perjuangan bersenjata, dan sekaligus kesediaan mereka untuk menerima Pancasila sebagai dasar negara. Namun, klaim mereka terhadap pendirian negara Islam dihidupkan kembali selama dan setelah kampanye pemilihan umum sebagai refleksi dari posisi politik mereka yang sulit dan rasa kekecewaan mereka terhadap upaya kaum komunis untuk tidak mengakui Pancasila.

Dalam pertarungan politik identitas, simbol-simbol dianggap sama pentingnya dengan substansi. Maka, meskipun Dewan Konstituante menghasilkan kesepakatan mengenai semua bagian lain dari draf konstitusi, tetapi tidak tercapai kesepakatan kompromis mengenai dasar negara. Dalam persoalan apakah yang menjadi dasar ideologi negara itu Pancasila atau Islam, dunia perpolitikan Indonesia segera terbelah menjadi dua blok: kubu Pancasila versus kubu Islam. Sebenarnya, kubu Islam sendiri setuju dengan semua prinsip Pancasila sepanjang frasa "Ketuhanan Yang Maha Esa" sebagai sila pertama Pancasila, diikuti dengan anak kalimat "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Bagi kubu Islam, mempertahankan "Islam" sebagai simbol negara adalah persoalan penting karena menandai bahwa negara menempatkan umat Islam pada posisi yang layak. Di pihak lain, bagi kubu Pancasila, menerima Islam sebagai dasar negara adalah terlalu berlebihan karena hal ini akan membuka jalan bagi kemunculan klaim-klaim Islam yang lebih jauh.

Semua perselisihan dan problem politik ini menunjukkan bahwa implemetasi demokrasi membutuhkan waktu bagi penyesuaian struktural dan pembelajaran sosial. Namun, bagi para pelaku politik yang telah dimarginalkan di bawah sistem demokrasi, perselisihan-prselisihan dan problem-problem itu dianggap sebagai bukti ketidakcocokan demokrasi ala Barat dengan kondisi-kondisi Indonesia. Kegagalan Dewan Konstituante untuk mengakhiri perselisihan mengenai dasar negara, di tengah perpolitikan nasional yang masih dibayang-bayangi krisis ekonomi dan gerakan pemberontakan kedaerahan, menjadi dalih bagi para pelaku politik untuk menerapkan sistem politik yang otoriter. Dengan didukung oleh Angkatan Darat dan PKI, Sukarno menetapkan Demokrasi Terpimpin dan menyatakan

dirinya sebagai titik pertemuan bangsa. "Saya menetapkan diri saya sebagai tempat pertemuan dari semua arus dan ideologi. Saya telah meramu, meramu, dan meramu semuanya sampai akhirnya mereka menjadi Sukarno yang seperti sekarang ini."[141]

Dalam kerangka ajaran resmi negara yang disebut Manipol-USDEK dan NASAKOM, keragaman bangsa dianggap sebagai sesuatu yang sengaja diciptakan oleh kolonialisme. Dengan cara ini, penguasa politik menciptakan apa yang disebut oleh Geertz sebagai "sebuah politik pemaknaan yang nyaris anarkis" (1972: 324) yang memaksakan homogenitas politik dan kultur secara sewenang-wenang. Hal ini melahirkan semangat anti-intelektualisme yang sinis dan berbagai bentuk "pelacuran" intelektual dan partisan intelektual, sehingga menjadi sebuah legitimasi bagi pemberlakuan tindakan represi terhadap para intelektual yang berbeda pendapat. Partai-partai oposisi seperti Masyumi dan PSI sendiri mengalami kemunduran politik. Oleh karena itu, peran publik inteligensia Muslim generasi kedua, terutama yang berafiliasi dengan Masyumi, lenyap dan ternyata tidak diizinkan untuk hidup kembali oleh rezim Orde Baru.

Namun, kemerosotan peran politik mereka dikompensasikan oleh keterlibatan-kembali mereka di dunia pendidikan dan dakwah Islam. Sementara itu, ketiadaan batasan-batasan dan diskriminasi sosial di dunia pendidikan di Indonesia setelah merdeka telah membuat anak-anak dari keluarga santri berbondong-bondong masuk ke sekolah/universitas negeri dan swasta. Hal ini membuat organisasi-organisasi mahasiswa Muslim berkembang pesat dalam kadar yang belum pernah terjadi sebelumnya. Pada pertengahan 1960-an, HMI dan PII menjadi organisasi mahasiswa dan pelajar terbesar. Keduanya memainkan peran sangat menentukan dalam demonstrasi-demonstrasi mahasiswa pada pertengahan 1960-an yang akhirnya membawa

kejatuhan rezim Sukarno.

Dominasi posisi HMI dan PII dalam dunia perpolitikan mahasiswa menandai pengaruh signifikan pertama dari inteligensia Muslim dalam kehidupan Indonesia setelah merdeka. Namun, dibutuhkan beberapa waktu bagi intelektual muda ini untuk mempersiapkan diri agar sanggup memainkan peran menentukan dalam kepemimpinan politik bangsa ini. Ketika kekuasaan beralih dari Orde Lama ke Orde Baru, elite modern sekuler di bawah kepemimpinan inteligensia militer masih terus mendominasi dunia politik dan birokrasi Indonesia.[]

Catatan:

1. Gandhi (1998: 7).
2. Shils (1972: 409).
3. Hatta (1957: 29-30).
4. Sembilan kabinet itu ialah Kabinet (Presidensial) Sukarno (19 Agustus-14 November 1945), Kabinet Syahrir (Parlementer) Pertama (14 November 1945-12 Maret 1946), Kabinet Syahrir (Parlementer) Kedua (12 Maret 1946-2 Oktober 1946), Kabinet Syahrir (Parlementer) Ketiga (2 Oktober 1946-27 Juni 1947), Kabinet Amir Syarifuddin (Parlementer) Pertama (3 Juli 1947-11 November 1947), Kabinet Amir Syarifuddin (Parlementer) Kedua. (data tanggal?)
5. Kelima belas negara bagian itu ialah Dayak Besar, Indonesia Timur, Borneo Tenggara, Borneo Timur, Borneo Barat, Bengkulu, Biliton, Riau, Sumatra Timur, Banjar, Madura, Pasundan, Sumatra Selatan, Jawa Timur, dan Jawa Tengah. Wilayah Republik Indonesia sendiri, yang terbentuk selama masa revolusi kemerdekaan, terdiri dari Jawa, Madura, dan Sumatra (Panitia Peringatan, 1978b: 95).
6. Jumlah pasti utang tersebut ialah 4,3 juta gulden; "sebagian besar merupakan biaya yang dikeluarkan Belanda untuk menghancurkan revolusi kemerdekaan Indonesia" (Ricklefs, 1993: 232).
7. Seperti yang dicatat Robison (1978: 23): "Para pengambil kebijakan ekonomi awal yang berasal dari PSI, PNI, dan Masyumi—semuanya, dalam tingkatan tertentu, terpengaruh oleh ide-ide sosialis .... Banyak dari cita-cita sosialis ini yang kemudian tergerus saat para pemimpin ini harus berhadapan dengan kesulitan-kesulitan praktis untuk meruntuhkan ekonomi kolonial ...."
8. Terdapat sebuah ekspektasi umum di kalangan kaum inteligensia sebagai elite politik

bahwa kondisi ekonomi mereka yang kurang menguntungkan akan bisa dikompensasi dengan pemberdayaan kaum borjuis pribumi. Karena itu, beragam tindakan diambil untuk menumbuhkan kelas kapitalis pribumi. Yang paling terkoordinasi ialah Program Benteng. Program ini dimaksudkan untuk melindungi dominasi pribumi dalam sektor impor, lewat kontrol terhadap alokasi lisensi-lisensi impor sebagai basis akumulasi laba yang akan melestarikan ekspansi modal pribumi ke sektor-sektor lain. Ide program ini muncul selama kabinet (Hatta), tetapi baru diimplementasikan pertama kali dalam periode kabinet Natsir dan dilaksanakan secara paling nyata oleh Kabinet Ali Sastroamidjojo yang pertama. Ternyata, penyalahgunaan kekuasaan dan semangat nepotisme lagi-lagi menjadi sebab kegagalan program ini dan melahirkan korupsi dan kronisme. Richard Robison mencatat (1986: 45): "Saat program itu dijalankan, menjadi jelas bahwa beberapa penerima lisensi-lisensi impor adalah para importir pribumi yang telah mapan, tetapi cenderung merupakan individu-individu yang dekat dengan tokoh-tokoh yang berkuasa dalam birokrasi atau partai yang mengontrol alokasi lisensi-lisensi dan kredit. Yang lebih merusak, ternyata bahwa mayoritas perusahaan yang ikut Program Benteng tidak menggunakan lisensi-lisensi itu untuk mengimpor, tetapi semata-mata untuk menjualnya kembali kepada para importir yang sesungguhnya, yang kebanyakan adalah orang keturunan Cina, dan mereka sering kali gagal melunasi kredit BNI. Jadi, yang terkonsolidasi bukanlah kaum borjuis pedagang pribumi, melainkan sekelompok makelar lisensi dan tukang suap politik."

9. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai kaum inteligensia sebagai tingkatan sosial (*social estate*), stratum sosial, atau kelas, lihat G. Konrád & I. Szelényi (1979: 63-184).
10. Herberth Feith menggambarkan tahun-tahun itu sebagai berikut: "Kalangan sipil memainkan sebuah peran yang dominan. Partai-partai memiliki makna yang sangat penting. Pihak-pihak yang bersaing dalam perebutan kekuasaan menghormati 'aturan permainan' yang sangat didasarkan pada UUD yang berlaku. Kebanyakan anggota elite politik memiliki komitmen terhadap simbol-simbol demokrasi konstitusional. Kebebasan sipil jarang dihambat. Dan yang terakhir, pihak pemerintah menggunakan koersi secara hemat (Feith, 1962: xi)."
11. Kata itu mungkin juga diambil dari kata "*mardijker*", yang berarti kelas sosial yang bebas selama masa-masa VOC.
12. Secara berangsur-angsur, cabang-cabang Universitas Indonesia menjadi sebuah universitas yang berdiri sendiri: Universitas Indonesia (UI) di Jakarta pada tahun 1950, Universitas Airlangga (di Surabaya) pada tahun 1954, Universitas Hasanuddin (di Makassar) pada tahun 1956, Institut Teknologi Bandung (ITB) pada tahun 1959, Institut Pertanian Bogor (IPB) tahun 1963, dan Institut Keguruan dan Ilmu Kependidikan (IKIP, di Jakarta) pada tahun 1964.
13. Dekrit Nasionalisasi dan Dekrit Pendidikan Tinggi (1946) mengamanatkan bahwa perkuliahan harus disampaikan dalam bahasa Indonesia.
14. Untuk pembahasan yang terperinci mengenai efek-efek dari peralihan kekuasaan pemerintahan terhadap dunia saintifik Indonesia, lihat A. Messer (1994).
15. Seperti yang dicatat Thomas (1973: 213-214): "Uni Soviet memberikan lebih dari 600 beasiswa dan menyediakan bantuan dana dan ahli untuk pendirian sebuah institut oseanografis di Pulau Ambon. Sementara Jerman Barat dan Jerman Timur menawarkan beasiswa, dan kota di Jerman Barat memberikan bantuan mesin cetak kepada Universitas

Padjadjaran. Dewan Kedokteran Cina di New York memberikan bantuan buku-buku kedokteran untuk perpustakaan-perpustakaan sekolah kedokteran. British Council menyediakan perpustakaan-perpustakaan yang lebih besar dan meminjamkan film-film untuk dipakai di sekolah-sekolah di Bandung dan di Jakarta. Masyarakat misionaris Kristen di AS dan Australia mengirimkan anggota-anggota fakultasnya ke Universitas Kristen Satya Wacana di Jawa Tengah. Organisasi-organisasi Katolik di Eropa dan Amerika mengirimkan bantuan dana dan anggota staf pengajar untuk beberapa perguruan tinggi Katolik di Jawa. Dan lebih dari selusin negara lainnya, baik yang komunis maupun yang non-komunis, memberikan bantuan beasiswa, buku-buku, dan peralatan-peralatan bagi berbagai perguruan tinggi di Indonesia, baik yang swasta maupun negeri."

16. Kecenderungan orang Indonesia untuk menggunakan istilah "inteligensia" secara saling dipertukarkan dengan kata "intelektuil" mencerminkan sebuah kecenderungan yang sama dengan yang berlangsung di kalangan orang-orang Eropa Barat (lihat Bab 1).
17. Sukarno, misalnya, dalam suratnya dari penjara (di Endeh, Flores) kepada pemimpin Persis, A. Hassan, pada tanggal 18 Agustus 1936 menulis sebagai berikut: "Rakjat Indonesia teroetama kaoem *intelligenzia* soedah moelai banjak jang senang membatja boekoe-boekoe bahasa sendiri jang 'matang' dan 'thorough' (huruf miring dari penulis). Lihat Soekarno (1964: 325-343). Mohammad Natsir dalam artikelnya, "Sekolah Tinggi Islam", yang dimuat oleh majalah *Pandji Islam* (Juni 1938) mengidentifikasi adanya "doea golongan *intelligentsia*" (huruf miring kata "intelligentsia" dari penulis): yaitu *intelektuil* dan *ulama-intelek* (Natsir, 1954: 71).
18. Kongres Muslimin Indonesia yang diadakan di Yogyakarta (20-25 Desember 1949), misalnya, memasukkan pernyataan berikut dalam pernyataan penutupnya: "Setelah berunding sekian hari, maka 185 organisasi, Alim Ulama dan *Inteligensia* seluruh Indonesia memutuskan ...." (huruf miring dari penulis). Mengenai pernyataan selengkapnya, lihat Sitompul (1987: 11). Selanjutnya, kata itu semakin populer setelah pidato bersejarah Mohammad Hatta di hadapan sivitas akademika Universitas Indonesia (11 Juni 1957) yang berjudul "Tanggung Djawab Moril Kaum Inteligensia" (Hatta, 1957). Setelah itu, seorang kritikus sastra Wiratmo Soekito, menuliskan pandangannya dalam majalah *Siasat Baru* (No. 655, 30 Desember 1959) yang berjudul "Posisi Kaum Inteligensia Indonesia Dewasa Ini". Seorang anggota kaum inteligensia komunis, Jusuf Adjitorop, menggunakan istilah itu dalam artikelnya yang dimuat oleh majalah kiri, *Madju Terus*, 1 (1963, hh. 169-170) dengan judul "Kembangkan Terus Pekerdjaan Partai di Kalangan Inteligensia". Istilah ini juga bisa ditemukan dalam nama perhimpunan kaum inteligensia Kristen Indonesia, Persatuan Inteligensia Kristen Indonesia (PIKI, berdiri tahun 1963). Akhirnya, istilah ini dipergunakan secara luas dalam polemik yang sengit seputar persoalan "pengkhianatan inteligensia" yang dimulai pada tahun-tahun terakhir rezim Sukarno.
19. Contoh-contoh dari mahasiswa Muslim ini ialah M.S. Mintaredja (lahir tahun 1921) dan Achmad Tirtosudiro (lahir tahun 1922) di UGM.
20. Pada akhir 1947, Ali Sastroamidjojo, yang menteri pendidikan, membentuk sebuah panitia untuk menyusun draf mengenai Rancangan Undang-Undang Pendidikan yang diketuai oleh Dewantara. Penyusunan draf itu selesai pada awal 1948 dan diserahkan pada Badan Pekerja KNIP. "Namun, perdebatan yang muncul terputus ketika Yogyakarta diduduki oleh Belanda pada aksi militer kedua pada tanggal 14 Desember 1948. Baru

pada bulan Oktober 1949, KNIP bisa kembali mengadakan rapat, dan pembahasan mengenai Rancangan Undang-Undang pendidikan dilanjutkan" (Lee, 1995: 35).

21. Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai persoalan UU Pendidikan ini, lihat Lee (1995: 47-61).
22. Sekolah agama yang diatur oleh menteri agama meliputi madrasah ibtidaiyah (sekolah dasar), madrasah tsanawiyah (sekolah menengah pertama), dan madrasah aliyah (sekolah menengah atas). Statistik tahun 1954 menunjukkan bahwa pada saat itu, pemerintah memberikan subsidi pada lebih dari 13.000 sekolah dasar, 776 sekolah menengah pertama, dan 16 sekolah menengah atas (Boland, 1971: 117).
23. IAIN lain yang berdiri pada tahun 1960-an ialah IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (berdiri tahun 1963), IAIN Ar-Raniry Aceh (berdiri tahun 1963), IAIN Raden Patah Palembang (berdiri tahun 1964), IAIN Antasari Banjarmasin (berdiri tahun 1964), IAIN Alauddin Makassar (berdiri tahun 1965), IAIN Sunan Ampel Surabaya (berdiri tahun 1965), IAIN Imam Bonjol Padang (berdiri tahun 1966), IAIN Sultan Thaha Saifuddin Jambi (berdiri tahun 1967), IAIN Sunan Gunung Jati Bandung (berdiri tahun 1968), dan IAIN Raden Intan Tanjung Karang (berdiri tahun 1968). Pada tahun 1995, terdapat sekitar 14 IAIN di seluruh Indonesia dengan total mahasiswanya sebanyak 86.198. Mengenai sejarah dan perkembangan lebih jauh dari IAIN, lihat Censis dan Dibinperta (1996).
24. Alasan formal dari penentangan kalangan *pemoeda* terhadap partai negara ini ialah karena partai ini akan mubazir dan menyaingi KNIP. Namun, alasan sebenarnya ialah ketakutan mereka akan potensi partai tersebut untuk menjadi fasis karena partai itu diketuai oleh Achmad Subardjo, yang terbiasa berkolaborasi secara dekat dengan pihak Jepang (Kahin, 1952: 147-148).
25. Patut dicatat bahwa "sejumlah besar kaum Stalinis Indonesia, termasuk beberapa yang terpenting di antara mereka, tidak masuk PKI. Alih-alih, mereka masuk ke salah satu dari tiga partai Marxis non-komunis, yaitu Partai Sosialis, Partai Buruh, dan Pesindo" (Kahin, 1952: 159).
26. Jalan menuju pembentukan sebuah kekuatan militer Indonesia dimulai dengan adanya pengumuman PPKI pada tanggal 22 Agustus 1945 mengenai dibentuknya Badan Penolong Keluarga Korban Perang, yang secara organisatoris meliputi Badan Keamanan Rakyat (BKR). Dalam perkembangan berikutnya, BKR—setelah berubah menjadi Tentara Keamanan Rakyat (TKR) pada tanggal 5 Oktober, kemudian menjadi Tentara Keselamatan Rakyat (TKR) pada tanggal 1 Januari 1946, dan berubah lagi menjadi Tentara Republik Indonesia pada tanggal 24 Januari 1946—akhirnya menjadi Tentara Nasional Indonesia (TNI) pada tanggal 5 Mei 1947 (Sundhaussen, 1982: 7-18; Anderson, 1972: 232-234).
27. Mengenai *daidancho* (komandan batalion PETA) Muslim yang lainnya, lihat Bab 4.
28. Alasan mengenai hal ini bisa ditemukan dalam sifat pendidikan militer Jepang. Tidak seperti para perwira yang lebih junior, *daidancho-daidancho* tidak diberikan pendidikan militer yang intensif dan tidak diharuskan tinggal di barak. Fungsi pokok mereka ialah melaksanakan kepemimpinan moral dan menjalankan pengawasan politik terhadap bawahan-bawahan mereka (Anderson, 1972: 20-22). Karena kurangnya kapabilitas militer, para mantan *daidancho* mengalami kekalahan yang besar dalam persaingan kepemimpinan dalam tubuh ketentaraan. Sementara, mereka yang berasal dari latar belakang paramiliter sosialis juga memiliki keuntungan kompetitifnya karena keterbukaannya

terhadap pengetahuan dan pelatihan Barat dalam hal manuver politik.

29. Beberapa eks-perwira-perwira KNIL ini lulus dari Akademi Militer Kerajaan di Breda (Belanda), tetapi kebanyakan dari mereka terdidik di Sekolah Kadet Militer di Bandung.
30. Pada akhir 1940-an dan awal 1950-an, terdapat beberapa pemberontakan di berbagai daerah di Indonesia di bawah bendera Darul Islam yang berusaha untuk mendirikan Negara Islam Indonesia sebagai kompensasi atas kekecewaan mereka terhadap pemerintah pusat. Diawali di Jawa Barat pada bulan Mei 1948, gerakan itu kemudian menyebar ke daerah-daerah di Jawa Tengah, di Kalimantan Selatan, di Sulawesi, dan di Aceh. Mengenai pembahasan lebih jauh tentang penyebab pemberontakan-pemberontakan tersebut, lihat di antaranya C. van Dijk (1981).
31. Ulf Sundhaussen menjelaskannya sebagai berikut (1982: 46): "Tentu saja, para perwira tahun 1949 masih sangat heterogen, tetapi jika dibandingkan dengan para perwira tahun 1945/1946, telah terdapat semacam platform politik bersama. Para perwira menjadi semakin jauh lebih percaya diri dan bangga akan prestasi mereka, tidak memercayai para politisi, permainan politik, dan ideologi-ideologi partai, dan lebih sadar akan kepentingan-kepentingan bersama tentara. Namun, mereka masih belum memiliki persepsi yang tegas menurut pandangan mereka mengenai posisi mereka apa seharusnya dalam masyarakat."
32. Akademi Militer Nasional (AMN) dibuka kembali oleh Presiden Sukarno pada tanggal 11 November 1957, sebagai kelanjutan dari bekas akademi militer di Yogyakarta, yang merupakan salah satu institusi militer yang menghasilkan para perwira muda dan yang didirikan segera setelah proklamasi kemerdekaan pada 1945. Karena kurangnya infrastruktur dan instruktur, akademi yang pertama itu ditutup pada tahun 1950. Sekitar pada saat yang bersamaan dengan didirikannya akademi militer Yogyakarta, juga muncul akademi teknik militer di Bandung. Kelak, institut militer Bandung ini akan menjadi departemen teknik AMN Magelang setelah penggabungan keduanya pada tahun 1959 (AMN, 1969). Munculnya AMN Magelang ini segera diikuti dengan pendirian institut yang serupa untuk Angkatan Laut dan Angkatan Udara serta institusi-institusi lain untuk pendidikan sosio-politik para perwira militer, seperti Sekolah Staf dan Komando (Sesko), Sekolah Staf dan Komando Gabungan (Seskogab), Lembaga Pertahanan Nasional (Lemhanas), dan sebagainya.
33. Natsir gagal meyakinkan PNI untuk bergabung dalam kabinetnya. Sebagai akibatnya, kabinet ini berintikan pada Masyumi dengan didukung oleh partai-partai kecil (PIR, PSI, Parindra, Partai Katolik, Parkindo, PSII, dan Fraksi Demokratik) dan lima orang non-partai. Sementara Wakil Perdana Menteri Sultan Hamengkubuwono IX adalah individu non-partai (Feith, 1962: 149-150).
34. Sukiman berhasil meyakinkan PNI untuk masuk dalam kabinetnya. Jadi, kabinet ini berintikan pada Masyumi dan PNI yang didukung oleh partai-partai kecil (PIR, Partai Katolik, Partai Buruh, Parkindo, Parindra, dan Fraksi Demokratik) dan dua orang non-partai (Mohammad Yamin dan Djuanda). Wakil perdana menteri dijabat oleh Suwirjo dari PNI (Feith, 1962: 180).
35. Kabinet Wilopo berintikan PNI dan Masyumi dan didukung oleh partai-partai kecil (PSI, Partai Katolik, Partai Buruh, PSII, Parkindo, Parindra) dan tiga orang non-partai. Wakil perdana menteri dijabat oleh Prawoto Mangkusasmita dari Masyumi (Feith, 1962: 228-229).

36. Kabinet Ali yang pertama berintikan PNI, PIR, dan NU dan didukung oleh partai-partai kecil (Fraksi Progresif, PRN, SKI, BTI, PSII, Partai Buruh, Parindra) dan satu orang non-partai. Kabinet ini memiliki dua wakil perdana menteri. Wakil perdana menteri dijabat oleh Wongsonegoro dari PIR, dan wakil perdana menteri kedua dijabat oleh Zainul Arifin dari NU (Feith, 1962: 338-339).
37. Kabinet Burhanuddin berintikan Masyumi dan didukung oleh partai-partai lain (PIR-Hazairin, PSII, NU, PSI, Fraksi Demokratik, PIR, Partai Katolik, PRN, Partai Buruh, Parindra, Parkindo, dan Partai Rakyat Indonesia). Kabinet ini memiliki dua wakil perdana menteri. Wakil perdana menteri dijabat oleh Djanu Ismadi dari PIR-Hazairin, dan wakil perdana menteri kedua dijabat oleh Harsono Tjokroaminoto dari PSII (Feith, 1962: 418-419).
38. Dalam sebuah masyarakat yang plural, kata Furnivall, terdapat sebuah ketidakter-organisasian tuntutan sosial secara umum karena struktur tuntutan dan motif-motif ekonomi yang ada tidak dikoordinasikan oleh nilai-nilai kultural bersama. "Karena itu, upaya untuk mencapai kesetaraan kesempatan, mobilitas sosial, dan distribusi kemakmuran yang adil dalam sebuah masyarakat yang plural merupakan sebuah problem yang lebih sulit diatasi ketimbang dalam masyarakat tipe lainnya" (Furnivall, 1980: 86-88).
39. Klaus Eder berargumen (1993: 20-27) bahwa kunci untuk menjelaskan jalan perkembangan menuju modernitas dalam pengalaman Barat terletak dalam proses pembelajaran dan praktik-praktik simbolik dalam ranah kultural. Saat sebuah masyarakat bergerak dari kehidupan tradisional menuju kehidupan modern, medan bagi proses pembelajaran sosial bergeser dari ikatan-ikatan komunal yang tertutup kepada ikatan-ikatan asosiasional yang terbuka, dari kelompok-kelompok dan kasta-kasta kepada masyarakat kelas. Perubahan medan proses pembelajaran sosial ini pada gilirannya akan mengubah semesta simbolik. Dalam hubungan asosiasi, semesta simbolik diproduksi oleh komunikasi diskursif yang melibatkan sebuah proses rasionalitas tingkat tinggi dan kesetaraan hak-hak untuk berpikir dan berbicara secara bebas. Semakin rasionalitas dan kesetaraan ini bisa dilembagakan, semakin bisa tercapai ide organisasi *civil society* yang bersifat demokratis. Semua ini akan memuncak dalam ide mengenai realisasi secara demokratis kehidupan yang baik (*good life*) oleh *civil society*.
40. Yang cukup mengejutkan, PSI hanya meraih 2,0% dari total jumlah suara yang sah.
41. Perdebatan-perdebatan dalam Konstituante tidak diawali dengan pembicaraan tentang draf konstitusi, tetapi tentang prinsip-prinsip fundamental, dan baru kemudian hasil pembicaraan itu dicantumkan dalam konstitusi (Boland, 1971: 90).
42. Dalam pandangan Adnan Buyung Nasution (1995: 409), bukan tidak mungkin bahwa kompromi pada akhirnya akan tercapai jika saja Presiden Sukarno tidak mengambil keputusan ekstra-parlementer untuk membubarkan dengan paksa Dewan Konstituante pada tanggal 5 Juli 1959.
43. Seperti yang dicatat oleh Ricklefs (1993: 252): "Dalam tahun-tahun setelah 1952, banyak komandan di daerah yang menjalin hubungan yang tak lazim dengan kepentingan-kepentingan luar Jawa sebagai sebuah cara untuk mendanai unit-unit mereka dan pendapatan-pendapatan pribadi mereka."
44. Korps yang paling berpengaruh dalam TNI ialah Angkatan Darat. Angkatan Darat dengan 330.000 personel pada awal 1960-an memiliki posisi yang lebih dominan ketimbang Angkatan Laut (30.000 personel) dan Angkatan Udara (40.000 personel)

(Sundahussen, 1982: 162-207).

45. Presiden Sukarno, meski memiliki karisma yang besar dan popularitas yang tinggi, memainkan peran yang semata-mata bersifat formal sebagai kepala negara. Menurut UUDS 1950, Presiden dan Wakil Presiden secara formal tak boleh turut campur dan berada di atas semua kekuatan politik. Angkatan Darat, meski mengklaim menjadi benteng bangsa selama masa revolusi kemerdekaan, tidak dilibatkan dalam parlemen maupun pemerintahan. PKI, meski meraih keberhasilan yang besar dalam Pemilu 1955, ternyata tak dimasukkan dalam kabinet parlementer karena stigma pengkhianatannya terhadap pemerintahan Republik Indonesia tahun 1948.
46. Karena tidak sepakat dengan Sukarno mengenai banyak hal yang fundamental, dan rasa frustrasi karena kekuasaannya yang terbatas sebagai wakil presiden, Hatta mengajukan pengunduran diri pada tanggal 20 Juli 1956 dan berlaku pada 1 Desember.
47. Terjemahan dalam bahasa Inggris dari ketiga pidato Sukarno itu bisa dilihat pada Feith and Castles (1970: 81-89).
48. Pada tanggal 2 Maret 1957, panglima daerah militer Indonesia Timur di Makassar (Sulawesi), Letnan Kolonel H.N.V. Sumual, menyatakan diri merdeka di bawah hukum Darurat, dan ini merupakan awal dari pemberontakan Perjuangan Semesta (Permesta). Pada tanggal 8 Maret, dewan daerah Sumatra Selatan menyatakan tidak percaya dengan gubernur dan karena itu, pihak Angkatan Darat daerah itu mengambil alih kekuasaan di daerah itu.
49. Setelah diterapkannya hukum darurat, Angkatan Darat sebagai kekuatan bersenjata Indonesia yang paling kuat, muncul sebagai kekuatan politik, ekonomi, dan administratif yang paling kuat pula di Indonesia (Sundhaussen, 1982: 162-207).
50. Formatur ialah orang atau panitia yang diangkat oleh otoritas yang sah untuk membentuk kepemimpinan eksekutif, kabinet, dan sebagainya.
51. Setidaknya ada tiga BKS yang didirikan antara 1957-1958: yaitu BKS Pemuda-Militer, BKS Buruh-Militer, dan BKS Tani-Militer. Selanjutnya, juga muncul BKS Ulama-Militer, BKS Wanita-Militer, dan seterusnya (Imawan, 1989: 158; DPP Golkar, 1994: 95).
52. Pengunduran diri Hatta dari jabatan wakil presiden pada bulan Desember 1956 telah meningkatkan rasa ketidakpuasan daerah di Sumatra. Lahir di Minangkabau, Sumatra Barat, Hatta sangat populer di luar Jawa dan telah berbuat banyak untuk mempertahankan kepercayaan daerah terhadap "Jakarta". Pengunduran dirinya itu dilihat oleh daerah sebagai tanda dari pemutusan total suara-suara daerah dari pemerintah pusat (Kahin, 1999: 178). Pada tanggal 10 Februari 1958, para pemimpin pemberontakan Sumatra, Letnan Kolonel Achmad Husein, Letnan Kolonel Zulkifli Libis, dan Kolonel M. Simbolon, mengirimkan ultimatum lima hari kepada pemerintah pusat agar: "kabinet dibubarkan, Hatta dan Sultan Hamengkubuwono IX harus ditunjuk untuk membentuk sebuah kabinet kerja baru sampai pemilihan umum berikutnya diadakan, dan Sukarno harus kembali ke posisi konstitusionalnya sebagai presiden kepala negara" (Ricklefs, 1993: 262). Setelah ultimatum itu ditolak, para pemimpin pemberontakan pada tanggal 15 Februari menyatakan berdirinya Pemerintah Revolusioner Republik Indonesia (PRRI) di Padang (Sumatra Barat). PRRI ini dipimpin oleh Gubernur Bank Sentral, Syafruddin Prawiranegara (dari Masyumi) sebagai perdana menteri. Selain Syafruddin, para pemimpin Masyumi yang lain, yaitu Burhanuddin Harahap dan Mohammad Natsir, masing-masing diangkat sebagai menteri keamanan dan kehakiman, dan juru bicara

PRRI. Ketiga pemimpin Masyumi itu kebetulan tengah berada di Sumatra ketika para pemimpin pemberontakan tengah menyiapkan proklamasi PRRI, dan mereka didaku secara *fait accompli* menjadi pemimpin PRRI (Noer, 1987: 376-377). Selain para pemimpin Masyumi, Kabinet PRRI memasukkan nama mantan Menteri Keuangan Sumitro Djojohadikusumo (dari PSI) sebagai menteri perdagangan dan komunikasi, dan nama beberapa kolonel yang membangkang, seperti Kolonel M. Simbolon, Kolonel Dachlan Djambek, Kolonel Warouw, dan Kolonel Saleh Lahade, masing-masing sebagai menteri luar negeri, menteri dalam negeri dan pertahanan, menteri pembangunan, serta menteri penerangan (Kahin, 1999: 211).

53. Manipol merupakan singkatan dari Manifesto Politik. Manifesto Politik ini dimaksudkan untuk menghidupkan kembali semangat revolusi dan keadilan sosial. Hal ini akan dicapai lewat penerapan apa yang kelak pada tahun 1960 dikenal sebagai USDEK yang merupakan singkatan dari Undang-Undang Dasar 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, dan Kepribadian Indonesia.
54. Pilihan ini pernah ada dalam sejarah masa lalu, ketika pada tahun 1926 muncul gagasan untuk menyatukan tiga komponen utama masyarakat Indonesia: yaitu kaum nasionalis, kaum agama, dan kaum komunis. Elemen-elemen pendukung utama dari doktrin Nasakom ini ialah PNI (nasionalis), NU (agama), dan PKI (komunis) bersama-sama dengan sekelompok partai-partai kecil yang mewakili kelompok-kelompok kepentingan Protestan, Katolik, Muslim, dan sekuler lainnya. Terhadap partai-partai yang menolak mendukung doktrin ini, seperti Masyumi dan PSI, akan dibatasi aktivitasnya.
55. Pihak Angkatan Darat menganggap semakin kuatnya PKI merupakan ancaman langsung bagi kekuatannya sendiri. PNI sendiri mengalami konflik internal, antara sayap kiri yang dipimpin Ali Sastroamidjojo dan Surachman (PNI ASU) yang bekerja sama dengan PKI,

dengan sayap kanan-tengah yang dipimpin oleh Osa Maliki (PNI Osa Maliki) yang curiga dengan PKI. Partai-partai Protestan dan Katolik bersedia masuk dalam aliansi NASAKOM, tetapi selalu berkonflik dengan PKI.

56. Ikatan Pendukung Kemerdekaan Indonesia (IPKI) didirikan pada bulan Mei 1954 atas inisiatif Jenderal Nasution dan para perwira pro-gerakan 17 Oktober seperti Gatot Subroto, Aziz Saleh, dan Sutoko. Dalam kasus dukungan IPKI terhadap Liga Demokrasi, Nasution mengambil posisi netral.
57. Kata *clerc* (intelektual) baik dalam bahasa Prancis maupun Inggris secara aslinya menunjuk pada seorang yang terpelajar. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai istilah ini dan buku karya Julien Benda ini, lihat Herbert Read (1959: xiii-xxxii).
58. Dalam nada yang sama, seorang tokoh kritikus sastra Indonesia, Wiratmo Soekito, menulis artikel-artikel dalam majalah *Siasat Baru* (No. 655, 30 Desember 1959) berjudul “Posisi Kaum Inteligensia Indonesia Dewasa Ini” dan dalam majalah *Indonesia* (No. 4, Oktober-Desember 1960) berjudul “Kesetiaan Intelektual kepada Masjarakat”, yang mengeluhkan surutnya kritisisme intelektual dan mengingatkan para intelektual akan panggilan heroiknya sebagai pembela hati nurani bersama. Kritik terhadap alienasi intelektual ini memuncak dengan berlangsungnya polemik seputar persoalan mengenai “pengkhianatan kaum intelektual” pada bulan-bulan awal Orde Baru.
59. Kampanye anti-intelektualisme ini didukung oleh organisasi-organisasi intelektual sayap kiri seperti Organisasi Tjendekiawan Indonesia (OTI), Himpunan Sardjana Indonesia

(HSI), dan Himpunan Pengarang Indonesia (HIPMI).

60. Tokoh terkemuka Lekra ialah penulis terkenal Pramodeya Ananta Toer.
61. Tokoh terkemuka LKN ialah penulis terkenal Sitor Situmorang.
62. Mengenai tindakan represif dari Lekra dan LKN terhadap penentang intelektual mereka, lihat T. Ismail dan D.S. Moeljanto (1995). Mengenai pandangan yang lebih simpatik terhadap aktivitas kesusastraan Lekra, lihat Foulcher (1986).
63. Draf asli dari Manifesto itu disusun oleh Wiratmo Soekito pada tanggal 17 Agustus 1963. Draf itu lalu didiskusikan oleh sekelompok 13 seniman pada tanggal 23 Agustus, yang memutuskan untuk menunjuk sebuah panitia penyusunan draf yang terdiri dari enam seniman. Panitia itu menyelesaikan versi terakhir dari Manifesto itu pada tanggal 24 Agustus. Pada hari itu pula, Manifesto itu disetujui dan ditandatangani oleh 12 seniman: yaitu H.B. Jassin, Trisno Sumardjo, Wiratmo Soekito, Zaini, Bokor Hutasoit, Gunawan Mohammad, Bur Rasuanto, Soe Hok Djin (Arief Budiman), D.S. Muljanto, Ras Siregar, Djufri Tanissan, dan A. Bastari Asnin (Teeuw, 1979: 35).
64. Sukarno setuju dengan tuduhan yang menyatakan bahwa Manikebu telah menunjukkan sikap yang enggan untuk menghormati revolusi. Dengan klaim bahwa hanya ada satu manifesto di Indonesia dan itu adalah Manipol-USDEK, Sukarno melarang Manikebu pada tanggal 8 Mei 1964 (Teeuw, 1979: 35-37).
65. Sejak bulan Agustus 1959, usaha pemerintah untuk menghambat laju inflasi memunculkan kebijakan mendevaluasi rupiah sebesar 75 persen. Dengan kebijakan itu, semua uang pecahan Rp500 dan Rp1.000 dipotong nilainya sehingga menjadi sepersepuluhnya, sehingga menurunkan suplai uang dari Rp34 miliar menjadi Rp21 miliar. Sektor ekonomi riil sangat terpukul oleh keputusan ini, dan pemerintah pun terpaksa membolehkan ekspansi kredit. Sebagai akibatnya, dalam waktu enam bulan, suplai uang kembali ke tingkat yang semula dan inflasi kembali merayap naik. Sejak akhir 1961 sampai 1964, Indonesia mengalami hiper-inflasi yang terus-menerus (sekitar 100 persen per tahunnya). Pada awal 1965, inflasi ini meningkat tajam yang membuat harga-harga membumbung sampai 500 persen. Hal ini semakin diperburuk karena program ekonomi dari program pembangunan delapan tahun, yang telah ditetapkan pada akhir 1960, ditetapkan secara agak tragis sekaligus menggelikan. "Program itu merupakan bualan yang sudah lazim dan tragis karena rencana ekonomi tersebut dibagi-bagi menjadi 17 bagian, 8 jilid, dan 1945 pasal yang melambangkan tanggal Proklamasi Kemerdekaan" (Ricklefs, 1993: 267, 280).
66. Karena lapangan kerja baru setiap tahunnya merosot, sementara jumlah lulusan yang ada begitu besar, muncullah problem seberapa selektifnya universitas-universitas seharusnya menerima dan meluluskan mahasiswa-mahasiswanya. Problem "proletarianisasi" ini disebabkan oleh adanya sikap umum dari kalangan kaum terdidik Indonesia pada masa itu: yaitu, lebih suka bekerja sebagai pegawai kantor. L.W. Mauldin misalnya mencatat bahwa dari 1.200 mahasiswa di Sekolah Pertanian Bogor yang menjadi cabang dari Universitas Indonesia pada tahun 1957, hanya satu yang punya keinginan menjadi petani. Sementara yang lainnya lebih mencita-citakan menjadi pegawai negeri karena menjadi pegawai negeri dianggap paling dekat dengan tradisi priayi yang santai.
67. Meningkatnya persaingan antara Cina dan Amerika untuk mengontrol wilayah Asia Tenggara telah memengaruhi urusan-urusan politik dalam negeri. Pada bulan November 1964, para pemimpin Cina telah menyarankan kepada Sukarno untuk membentuk

Angkatan Kelima yang terdiri dari kaum buruh tani bersenjata yang direkrut dari organisasi-organisasi massa PKI. Saran ini segaris dengan gagasan Sukarno untuk me-Nasakom-isasi Angkatan Darat. Pada saat yang bersamaan, harapan Amerika untuk bisa menghentikan ayunan bandul ke arah kiri di Indonesia melahirkan usaha untuk berkolaborasi dengan pihak Angkatan Darat (Sundhaussen, 1982: 193). Sebuah petunjuk dari adanya usaha Amerika bersama dengan Inggris untuk membangun kerja sama dengan pihak Angkatan Darat terungkap dengan ditemukannya dokumen Gilchrist yang ditemukan di vila milik seorang distributor film Amerika dan diduga merupakan agen mata-mata CIA di Puncak saat vila itu diserang oleh kelompok pemuda komunis pada tanggal 1 April 1965. Dokumen itu, yang diduga merupakan telegram rahasia dari Duta Besar Inggris di Jakarta, Sir Andrew Gilchrist, kepada atasannya yang menyebutkan kemungkinan kerja sama pada masa depan antara Inggris dan Angkatan Darat (Elson, 2001: 97).

68. Pada akhir bulan September, dengan adanya puluhan ribu tentara yang berkumpul di Jakarta sebagai persiapan upacara Hari Angkatan Bersenjata pada tanggal 5 Oktober, PKI menyebarkan desas-desus mengenai adanya rencana kudeta oleh "Dewan Jenderal". Desas-desus ini dengan cepat berubah menjadi "Gerakan 30 September". Dalam peristiwa tersebut, enam jenderal senior Angkatan Darat dibunuh dan hanya Jenderal Nasution yang selamat dari usaha percobaan pembunuhan itu. Jenderal-jenderal yang menjadi target Gerakan 30 September ialah Letjen Jani (Menteri Panglima Angkatan Darat), Jenderal Nasution (Menteri Koordinator Kepala Staf Angkatan Bersenjata), dan para anggota kunci Staf Umum Angkatan Darat (SUAD): Mayjen Suprapto (Deputi II Administrasi), Mayjen Harjono (Deputi III, Keuangan dan Hubungan Masyarakat), Mayjen S. Parman (Asisten I, Intelijen), Brigjen D.I. Pandjaitan (Asisten IV, Logistik), dan Jaksa Tinggi Angkatan Darat, Brigjen Sutojo Siswomihardjo (Elson, 2001: 101).
69. Mengenai bahasan yang lebih terperinci mengenai bentuk karya generasi ini, lihat A. Teeuw (1979: 41-153).
70. Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai persoalan ini, lihat D.E. Smith (1970) dan Y. Latif (1999a).
71. Hanya ada beberapa negara di dunia ini yang memiliki Departemen Agama yang berdiri sendiri. Departemen Agama Indonesia dibentuk pertama kali oleh Kabinet Syahrir kedua (Maret 1946-Oktober 1946) dengan M. Rasjidi sebagai menterinya yang pertama. Pembentukan itu dimaksudkan untuk menenangkan kekecewaan politik kalangan pemimpin Muslim setelah dicoretnya "tujuh kata" dari pembukaan UUD 1945 dan setelah penolakan pemerintah untuk membentuk Departemen Agama pada awal-awal lahirnya Republik Indonesia merdeka.
72. Dalam sebuah pertemuan Masyumi di Cirebon, beberapa minggu sebelum "aksi militer" Belanda yang pertama, Sukiman mengeluh bahwa di bawah pemerintahan sayap kiri di Yogyakarta, Masyumi telah mengalami masa-masa yang sangat sulit dan tidak diberi kesempatan untuk beraktivitas dan berkembang. Dia kemudian mengatakan, "Namun, kita harus bersabar sampai waktu kita datang." Dengan kesadaran bahwa Masyumi beranggotakan semua umat Muslim, dia berkeyakinan bahwa pada akhirnya Masyumi akan menang karena Masyumi akan menjadi mayoritas yang absolut (Nieuwenhuijze, 1958: 55).
73. Selain itu, terdapat pula beberapa intelektual lain seperti Abu Hanifah, Kartosuwirjo, Anwar Tjokroaminoto, dan Sjamsuddin dan sejumlah kecil ulama-intelek seperti

Fatururrahman Kafrawi dan Mohammad Dachlan (dari NU) dan Fakih Usman (dari Muhammadiyah).

74. Ketua Majelis Syuro yang pertama ialah Hasjim Asj'ari (dari NU). Dia dibantu oleh Ki Bagus Hadikusumo (dari Muhammadiyah), Wachid Hasjim (dari NU), dan Kasman Singodimedjo (dari Muhammadiyah), masing-masing sebagai wakil ketua satu, dua, dan tiga. Mereka didukung oleh beberapa anggota mencakup M. Adnan (Ketua Pengadilan Agama), Agus Salim (individu), Abdul Wahab Chasbullah (dari NU), A. Sanusi (dari Al-Ittihadiyatul Islamiyah), dan M. Djamil Djambek (dari kalangan pembaru di Sumatra) dan selusin kiai dan pemimpin Islam lainnya.
75. Sebagai seorang yang berasal dari Jawa dan sangat terbuka terhadap gagasan-gagasan politik sekuler selama masa studinya di negeri Belanda, Sukiman memiliki hubungan yang dekat dengan para pemimpin NU di Jawa dan kurang terobsesi dengan ideologi modernis-pembaru.
76. Sebagai orang yang berasal dari luar Jawa (Minangkabau) dan sangat terbuka terhadap ajaran-ajaran modernis-pembaru, terutama setelah aktif secara mendalam dalam organisasi Persis, Natsir merupakan penganut sejati ideologi modernis-pembaru dan dukungan utama terhadapnya terutama berasal dari kalangan non-Jawa. Ini membuat para pemimpin NU cenderung tidak memercayainya.
77. "Selama revolusi kemerdekaan, Natsir bergabung dengan Kabinet Sjahrir yang kedua dan ketiga (12 Maret 1946-27 Juni 1947) sebagai wakil dari Masyumi dengan menjabat sebagai menteri penerangan tanpa portofolio. Dan saat pembentukan Kabinet Hatta (29 Januari 1948-19 Desember 1948), dia kembali diangkat dalam pos yang sama" (Kahin, 1993: 162).
78. Dikutip dari Maarif (1996: 70).
79. Selain Natsir sebagai perdana menteri, sekitar tiga pemimpin Masyumi lainnya, yaitu Mohammad Roem, Sjafruddin Prawiranegara, dan Wachid Hasjim masing-masing menjabat sebagai menteri luar negeri, menteri keuangan, dan menteri agama. Partai Islam lainnya, yaitu PSII, juga memiliki wakilnya di kabinet, yaitu Harsono Tjokroaminoto sebagai menteri negara tanpa portofolio, meskipun dia kemudian mengundurkan diri dari kabinet pada tanggal 31 Desember 1950.
80. Sesuai dengan Konferensi Meja Bundar, Irian Barat tidak termasuk wilayah teritori Indonesia. Masuknya wilayah ini ke pangkuan Republik Indonesia menjadi tujuan yang semakin mengemuka pada pertengahan 1950. Presiden Sukarno selama beberapa waktu menyuarakan suaranya sendiri mengenai permasalahan Irian Barat tersebut dan bertindak secara independen dari kabinet. Dalam Pidato Hari Kemerdekaan, pada tanggal 17 Agustus 1950, dan dalam beberapa kesempatan pidato lainnya, dia berulang-ulang mengucapkan janji kepada pendengarnya bahwa Irian akan kembali ke pangkuan Indonesia sebelum fajar baru terbit di tahun 1951 (Panitia Peringatan, 1978b: 117-120).
81. Dalam pandangan Natsir, persoalan Irian ditentukan secara hukum oleh kesepakatan internasional dan setiap keputusan mengenai hal ini akan diambil lewat mekanisme parlementer. Natsir mengemukakan persoalan ini ke hadapan sidang kabinet. Dua belas menteri mendukungnya, sementara lima menteri lainnya mendukung pandangan Sukarno (Maarif, 1996: 71-72).
82. Herbert Feith menggambarkan Kabinet Natsir sebagai kabinet administrator. "Dalam

waktu yang singkat, Kabinet Natsir bekerja secara intens untuk mencapai tujuan-tujuan kebijakannya dan dalam tingkatan tertentu tujuan itu sukses dicapai. Kabinet itu berhasil menciptakan beberapa kemajuan di Indonesia dalam hal keamanan sipil, rutinisasi administrasi, meningkatnya jumlah produksi, perencanaan pertumbuhan ekonomi. Kabinet itu gagal karena sangat singkatnya periode jabatan mereka, sehingga gagal membangun basis dukungan politik baginya" (1962: 176, 220).

83. Selain Sukiman sebagai perdana menteri, sekitar empat wakil Masyumi lainnya, yaitu Achmad Subardjo, Jusuf Wibisono, Samsudin, dan Wachid Hasjim masing-masing menjabat sebagai menteri luar negeri, menteri keuangan, menteri sosial, dan menteri agama. Namun, tak satu pun yang bisa dikatakan benar-benar sebagai penganut sejati aliran pembaru-modernis Islam yang memiliki hubungan dengan kelompok Natsir.
84. Terdapat beberapa even politik yang berperan dalam menciptakan ketegangan hubungan antara Kabinet Sukiman dan Angkatan Darat. Pada tanggal 7 Juni 1951, Menteri Kehakiman Yamin membebaskan 950 tahanan politik tanpa persetujuan pemimpin Angkatan Darat. Sebagai balasannya, para pemimpin Angkatan Darat menolak membantu Perdana Menteri pada saat dia berusaha memberlakukan Keadaan Darurat Militer sebagai basis legal untuk melakukan penangkapan massal setelah huru-hara anti-komunis pada bulan Agustus 1951. Dalam hal penangkapan ini, kabinet sekali lagi pihak kabinet tidak berkonsultasi dengan para pemimpin Angkatan Darat, dan pola yang sama terulang lagi dalam persoalan kesepakatan Mutual Security Act dengan Amerika Serikat (Feith, 1962: 185-207).
85. Kabinet Sukiman terutama terdiri dari orang-orang yang merupakan penggalang solidaritas (*solidarity makers*). Kabinet ini memang berhasil mencatat beberapa prestasi penting, terutama dalam bidang tenaga kerja dan pendidikan. Namun, adanya friksi internal dalam kabinet dan tetap buruknya hubungan kabinet dengan Angkatan Darat, telah memunculkan persoalan-persoalan yang serius bagi keberlangsungan kabinet itu (Feith, 1962: 218-224).
86. Selain itu, Chasbullah juga mencalonkan Abu Hanifah sebagai menteri luar negeri dan Zainul Arifin sebagai menteri pertahanan (Noer, 1987: 222).
87. Menurut seorang pengamat NU, Greg Fealy, Hasjim sendiri sebenarnya tak ingin lagi menduduki jabatan itu. Percakapan pribadi dengan Fealy (3 Juli 2003).
88. Selain Fakih Usman sebagai menteri agama, beberapa wakil Masyumi lainnya dalam kabinet Wilopo ialah: Prawoto Mangkusasmito sebagai wakil perdana menteri, Mohammad Roem sebagai menteri dalam negeri, dan Muhammad Sardjan sebagai menteri pertanian. Partai Islam yang lain, PSII, juga memiliki wakilnya dalam kabinet ini, yaitu Anwar Tjokroaminoto sebagai menteri sosial.
89. Dikutip dari A. Fadhali (1969: 25-26).
90. Selain NU, PSII juga memiliki wakilnya di kabinet, yaitu Abikusno Tjokrosujoso sebagai menteri komunikasi.
91. Setelah Roem dan Mangunsarkoro gagal membentuk kabinet, masih ada dua formatur lain (Mukarto dan Burhanuddin) yang juga gagal membentuk kabinet. Wongsonegoro dari PIR yang ditunjuk terakhir sebagai formatur akhirnya berhasil mengajukan Ali Sastroamidjojo sebagai perdana menteri yang baru dan dia sendiri sebagai wakil perdana menteri satu (meskipun dia mengundurkan diri dari posisi ini pada tanggal 17 November 1954).

92. Selain Burhanuddin, wakil Masyumi dalam kabinet tersebut ialah Mohammad Sardjan sebagai menteri pertanian dan Abdul Hakim sebagai menteri negara tanpa portofolio. Partai NU juga memiliki wakilnya, yaitu Sunarjo sebagai menteri dalam negeri dan K.H. Iljas sebagai menteri agama. Partai Islam lainnya, PSII, memiliki dua wakilnya, yaitu Harsono Tjokroaminoto sebagai wakil perdana menteri dua, dan Sudibjo sebagai menteri sosial.
93. Menurut Judy Rebick, seorang aktivis politik feminis terkemuka Kanada, politik identitas adalah politik dari kelompok-kelompok yang termarginalisasikan dalam pencariannya untuk menemukan bahasa agar bisa mengartikulasikan ketidakpuasan sosial mereka. "Politik identitas lahir ketika identitas menjadi basis bagi pemikiran politik, bahkan kadang kala menjadi basis bagi politik itu sendiri" (Rebick, 1996: 31).
94. Situasi ini tentu saja akan berbeda di negara-negara Muslim tempat Islam diperlakukan sebagai ideologi formal negara ketimbang semata-mata sebagai ikon politik identitas.
95. Seperti pidato Pancasila-nya Sukarno (1 Juni 1945), dia beranggapan bahwa lewat demokrasi, umat Muslim akan bisa memiliki kesempatan untuk menetapkan peraturan-peraturan yang konsisten dengan ajaran-ajaran Islam. Selain itu, dia percaya bahwa jika "ada cukup waktu dan kebebasan untuk mendidik masyarakat Indonesia untuk berkarakter Islam, maka akan ada lebih banyak dan lebih banyak lagi dari mereka yang mencintai Islam". Namun, dia mengakui bahwa hal ini merupakan sebuah proses jangka-panjang akan butuh bergenerasi-generasi untuk mencapainya (Kahin, 1993: 161).
96. Kepatuhan yang kaku dari para pembaru terhadap aturan-aturan main ini tampaknya merupakan refleksi positif dari ketaatan mereka terhadap hukum-hukum agama.
97. Partai-partai Islam lainnya ini ialah Partai Persatuan Tarekat Indonesia (PPTI) dan Angkatan Kemenangan Umat Islam (AKUI), masing-masing meraih satu kursi.
98. Dalam hitungan kursi di DPR, PNI meraih hasil yang sama dengan Masyumi (57 kursi).
99. Wakil Masyumi adalah Mohammad Roem sebagai wakil perdana menteri satu, Muljanto sebagai menteri kehakiman, Jusuf Wibisono sebagai menteri keuangan, Suhjar Tedjakusuma sebagai menteri komunikasi, dan Pangeran Norr sebagai menteri pekerjaan umum dan energi. Wakil NU adalah Idham Chalid sebagai wakil perdana menteri dua, Sunarjo sebagai menteri dalam negeri, Burhanuddin sebagai menteri ekonomi, Fatah Jasin sebagai menteri sosial, dan K.H. Iljas sebagai menteri agama. Wakil PSII ialah Sudibjo sebagai menteri penerangan dan Sjaikh Marhaban sebagai deputi menteri pertanian. Perti memiliki satu wakil, yaitu H. Rusli Abdul Wahid sebagai menteri negara untuk hubungan parlemen.
100. Mereka ini di antaranya ialah Mohammad Natsir, Sjafruddin Prawiranegara, Burhanuddin Harahap, Assaat, Prawoto Mangkusasmito, Mohammad Roem, Kasman Singodimedjo, Isa Anshary, E.Z. Muttaqin, Junan Nasution, dan Hamka (Ghazali, 1998b: 8-9).
101. Setelah NU mendirikan sebuah partai politiknya sendiri, para pemimpinnya mengajukan gagasan untuk mendirikan semacam federasi partai Islam. Karena tak mendapat respons dari Masyumi, NU lalu mengajak beberapa partai kecil, yaitu PSII dan Perti. Keduanya merespons dengan hangat gagasan tersebut. Federasi ini dinamakan Liga Muslimin Indonesia. Selain ketiga partai di atas, ada pula Dar Al-Da'wah wal-Irsjad Sulawesi Selatan dan Persjarikatan Tionghoa Islam Indonesia, juga bergabung dengan

federasi tersebut. Namun, federasi tersebut tidak berjalan secara efektif dan karena itu tidak memiliki makna yang signifikan bagi penguatan Islam politik (Noer, 1987: 94-95).

102. Secara politik, NU cenderung bersikap konservatif dan ini tecermin dalam preferensinya terhadap empat nilai pokok konservatisme NU: yaitu "otoritas" (keutamaan otoritas tradisional dalam agama), "hierarki" (berdasarkan garis keturunan dengan ulama besar dan keluarga kerabatnya dan anak-anaknya berada di puncak), "hak milik" (sebuah komitmen yang kukuh terhadap hak-hak individu atas benda-benda milik pribadi), dan "komunitas" (mendukung dijaganya kebersamaan gotong royong di kalangan komunitas-komunitas tradisional agama). Sifat konservatif NU sering kali mendorong NU untuk menggunakan kemanfaatan politik demi kepentingan-kepentingan elite dan komunal NU. Untuk pembahasan yang lebih terperinci mengenai empat nilai pokok konservatisme NU, lihat misalnya K. McLeish (1993: 159-161).

103. Kalangan pragmatis NU menekankan pada pentingnya meminimalisasi risiko dan mempertahankan pengaruh politik sebagai sebuah cara untuk melindungi umat, terutama umat NU. Untuk menjustifikasi pilihan politik ini dan yang lainnya, mereka kembali kepada kadidah-kaidah politik tradisional yang lebih "elastis". Di antara kaidah-kaidah yang paling sering digunakan ialah "*maslahah*" dan "*mafsadah*" (masing-masing berarti mengutamakan kemanfaatan dan menghindarkan bahaya), "*akhaffud-dararain*" (secara pokoknya berarti, memilih risiko yang terkecil dari dua risiko), dan *ma'la yudarku kulluhu la yutraku ba'dhuhu'* (intinya berarti, jika yang keseluruhan tak bisa didapat, maka yang sebagian tak boleh dibuang). Dalam kasus penerimaan NU terhadap Demokrasi Terpimpin, Chasbullah mewujudkan prinsip ini dalam frasa ringkas: "masuk dulu, keluar gampang". Dengan lenyapnya Masyumi sebagai sebuah kekuatan politik, NU mendukung Nasakom yang dianggap penting untuk membuka jalan bagi perwakilan Islam dalam pemerintahan serta untuk memberikan pengaruh penyeimbang terhadap Sukarno dan konter terhadap aktivitas-aktivitas PKI. Dengan demikian, hal ini akan memberikan manfaat yang terbesar bagi umat atau paling tidak bisa meminimalisasi bahaya. Mengenai NU dan peran Wahab Chasbullah selama periode Demokrasi Terpimpin, lihat G. Fealy (1996).

104. PTDI merupakan "sebuah lembaga luar sekolah untuk dakwah Islam, yang didirikan di bawah sponsor para perwira senior militer (Jenderal Sarbini dan Jenderal Sudirman dari Angkatan Darat, Jenderal Sutjipto Judodihadjo dari Kepolisian, dan Laksamana Sukmadi dari Angkatan Laut). Para perwira militer ini sadar akan bahaya komunisme dan karena itu ingin melawannya dengan cara-cara dakwah (Boland, 1971: 194-195).

105. Di antara para pemimpin Masyumi yang memberikan inspirasi bagi pembentukan GPII ialah Mohammad Natsir, Wachid Hasjim, Anwar Tjokroaminoto, Wondoamiseno, dan Mas Mansjur (Harjono & Hakim, 1997: 48-50).

106. Selain Lafran Pane, empat belas mahasiswa STI lainnya yang turut mendirikan HMI ialah Karnoto Zarkasji, Dahlan Husein, Suwali, M. Jusdi Ghazali, Mansjur, M. Anwar, Hasan Basri, Marwan, Zulkarnaen, Tajeb Razak, Toha Mashudi, Bidron Hadi, Maisaroh Hilal, dan Siti Zainah (dua yang terakhir ini perempuan). Lihat Sitompul (1976: 23).

107. Pada 1948, Lafran Pane keluar dari STI dan masuk Akademi Ilmu Politik (AIP) yang kelak akan menjadi Fakultas Seni UGM. Dia lulus dari UGM pada bulan Januari 1953.

108. Dalam sebuah artikel yang diterbitkan oleh sebuah buletin HMI cabang Indonesia Timur (1971: 19), berjudul "Warga Hijau Hitam Membina HMI", dikatakan bahwa

pendirian HMI diinspirasikan oleh beberapa pemimpin modernis dan ide-ide yang membentuk JIB dan diarahkan untuk mencapai tujuan jangka panjang JIB, yaitu untuk menciptakan kaum inteligensia Muslim yang memiliki keseimbangan antara penguasaan dalam pengetahuan umum dan penghormatan terhadap nilai-nilai Islam (Tanja, 1982: 51-520).

109. PMY dan SMI didominasi oleh para mahasiswa sayap kiri (wawancara dengan Achmad Tirtosudiro, 11/10/1999).
110. Wawancara dengan A. Dahlan Ranuwihardjo (29/12/1999).
111. UGM secara resmi berdiri pada tanggal 9 Desember 1949.
112. Kelak pada 1990-an, Achmad Tirtosudiro akan memainkan sebuah peran yang sangat menentukan dalam pembentukan dan perkembangan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI).
113. Mengenai isi dari buku tersebut, lihat Bab 4.
114. Mengenai deskripsi dari perkembangan jumlah anggota HMI, lihat Sitompul (2002: 217-240).
115. Keanggotaan PII terbuka buat para pelajar yang berusia kurang dari 40 tahun.
116. Para perintis PII lainnya ialah Anton Timur Djaelani, Ibrahim Zarkasji, Karnoto, Halim Tuasikal, dan Mukti Ali dari STI, Tedjaningsih (perempuan) dan Nursjaf dari (embrio) UGM.
117. Mengenai sejarah dan perkembangan PII, lihat M.H. Thamrin dan Ma'roov (1998).
118. Wawancara dengan Utomo Dananjaya (7/12/2000).
119. Wawancara dengan Utomo Dananjaya (Ketua PII, 1967-1969, 07/12/2000).
120. Mengenai latar belakang agama dari Toha Masduki, lihat Sitompul (1976: 23). Mengenai latar belakang agama Mukti Ali, lihat Munhanif (1998: 278-279).
121. Meski demikian, karena sudah lazimnya penggunaan istilah "kaum inteligensia tradisionalis", istilah ini selanjutnya akan digunakan di sini dalam artian "kaum inteligensia yang berorientasi tradisionalis".
122. Ketiga belas anggota panitia itu ialah A. Chalid Mawardi, M. Said Budairy, dan M. Sobich Ubaid (dari Jakarta), M. Makmun Sjukri dan Hilman (dari Bandung), Ismail Makky dan Munsif Nachrowi (dari Yogyakarta), Nuril Huda Suaidi dan Laili Mansur (dari Surakarta), Abdul Wahab Djaelani (dari Semarang), Hizbullah Huda (dari Surakarta), M. Chalid Marbuko (dari Malang), dan Ahmad Husain (dari Makassar).
123. Mengenai sejarah dan perkembangan PMII, lihat N. Wahid (2000).
124. Sebenarnya, beberapa tahun sebelum pendirian PMII, para mahasiswa yang berafiliasi dengan PSII telah keluar dari HMI dan pada tanggal 2 April 1956 mendirikan sebuah organisasi tersendiri, yaitu Serikat Mahasiswa Muslim Indonesia (SEMMI). Namun, hal ini tidak menjadi masalah bagi HMI karena pengaruh SEMMI tak pernah besar.
125. Kepemimpinan dan mobilitas vertikal di HMI didasarkan pada sistem penghargaan atas jasa, sementara di PMII didasarkan pada kombinasi antara jasa dan keturunan. Jadi, anak-anak dari "orang biasa" lebih merasa aman bergabung dengan HMI.
126. Karena Solo dan sekitarnya merupakan kubu dari mahasiswa-mahasiswa kiri, lihat McVey (1990: 20).
127. Wawancara dengan Piet Haidir Hizbullah, Ketua IMM periode 2001-2003 (10 Januari 2003).

128. Perhimpunan-perhimpunan intelektual Kristen dan sekuler ini meliputi Ikatan Sarjana Katolik Indonesia (ISKI, berdiri tahun 1958), Persatuan Inteligensia Kristen Indonesia (PIKI, berdiri tahun 1963), Ikatan Sarjana Republik Indonesia (ISRI) yang nasionalis, dan Himpunan Sarjana Indonesia (HSI) yang komunis, serta Organisasi Tjendekiawan Indonesia (OTI) yang juga komunis. Tiga yang terakhir itu didirikan pada bagian pertama tahun 1960-an.
129. Pada bulan Februari 1950, Christelijke Studenten Vereeniging op Java (berdiri tahun 1926, tetapi secara resmi dideklarasikan pada tahun 1932) dari wilayah "negara federal RIS" bergabung dengan Perhimpunan Mahasiswa Kristen Indonesia (berdiri tahun 1947) di wilayah "Republik" dan melebur menjadi Gerakan Mahasiswa Kristen Indonesia (GMKI). GMKI berafiliasi dengan Parkindo. Lihat *website* GMKI (cabang Malang) www.geocities.com/CapitolHill/8766 [20/02/2002].
130. Pada bulan Juni 1950, Katholieke Studenten Vereeniging (KSV) dari wilayah "negara federal RIS" bergabung dengan Perserikatan Mahasiswa Katolik Indonesia (berdiri tahun 1947) di wilayah "Republik" dan melebur menjadi Perhimpunan Mahasiswa Katolik Indonesia (PMKRI). PMKRI berafiliasi dengan Partai Katolik. Jumlah anggotanya pada tahun 1960-an sekitar 10.000 mahasiswa. Lihat PMKRI*net*: www.geocities.com/pmkri_web/profil-sejarah.htm [20/02/2002].
131. GMNI didirikan pada tahun 1954 dan merupakan fusi dari tiga organisasi mahasiswa nasionalis yang ada selama masa revolusi kemerdekaan, yaitu Gerakan Mahasiswa Marhaenis, Gerakan Mahasiswa Merdeka, dan Gerakan Mahasiswa Demokrat. Lihat *website* GMNI: www.geocities.com/gmni_jkt/profile.htm [20/02/2002]. GMNI secara formal berafiliasi dengan PNI dengan jumlah anggotanya secara nasional pada awal-awal tahun 1960-an sekitar 77.000 (Maxwell, 1997: 118). Kebanyakan anggotanya merupakan para pendukung ideologi nasionalis, tetapi banyak juga mahasiswa yang memiliki kecenderungan kiri yang lebih suka bergabung dengan GMNI karena GMNI memberikan koneksi-koneksi yang berguna untuk mendapatkan posisi-posisi politik atau birokratik di kemudian hari (McVey, 1990: 20).
132. Germindo didirikan pada akhir 1950-an sebagai organisasi mahasiswa yang berafiliasi ke Partindo, sebuah partai politik yang didirikan kembali pada tahun 1956 dan mengklaim merupakan perwujudan dari ideologi kiri, nasionalis-radikal dan non-komunisnya Sukarno. Organisasi mahasiswa ini jumlah anggotanya tak lebih dari beberapa ratus anggota saja (Maxwell, 1997: 119).
133. Para mahasiswa yang sosialis yang pernah menjadi bagian dari Pemuda Sosialis Indonesia (Pesindo, berdiri tahun 1945) selama awal-awal tahun revolusi kemerdekaan mulai mendirikan Gemsos pada tahun 1955. Organisasi ini merekrut mereka yang ada dalam lingkaran-lingkaran siswa yang menjadi pendukung PSI, dan tak pernah berupaya memiliki jumlah anggotanya yang besar. Meski demikian, organisasi ini cukup berpengaruh di universitas-universitas elite seperti UI dan ITB.
134. Dibentuk pada 1956 sebagai gabungan dari tiga organisasi mahasiswa lokal di Bandung, Bogor, dan Yogyakarta, CGMI mengklaim memiliki sekitar 35.000 anggota pada 1964-1965. Namun, hanya sedikit (3.000 anggota) yang tinggal di Jakarta dan lebih sedikit lagi yang berasal dari UI (Maxwell, 1997: 111). Organisasi ini memiliki dukungan terbesarnya dari universitas-universitas swasta pinggiran, terutama dari tempat-tempat seperti Yogyakarta dan Solo, tempat yang banyak mahasiswa tak memiliki status sosial yang mantap. Sebagian besar anggotanya yang di Jakarta berasal

dari Universitas Res Publica yang didirikan atas sponsor Baperki (McVey, 1990: 20). Badan Permusyawaratan Kewargaan Indonesia (Baperki) merupakan gerakan politik yang cenderung berhaluan kiri yang eksis pada 1950-an dan 1960-an. Pada awalnya, Baperki dimaksudkan untuk mengintegrasikan orang-orang etnik Cina ke dalam masyarakat Indonesia. Selain Universitas Res Publica, juga patut dicatat bahwa sejak 1958, PKI telah mendirikan universitasnya sendiri, yaitu Universitas Rakyat (Unra) yang beroperasi di delapan kota (Jakarta, Bandung, Solo, Semarang, Surabaya, Malang, Palembang, dan Medan). Jumlah mahasiswanya pada 1959 diklaim mencapai 2.816. Mengenai pembahasan lebih jauh tentang institusi-institusi pendidikan komunis, lihat R. McVey (1990).

135. Rumah Subchan yang pertama-tama berada di Jalan Wachid Hasjim dan kemudian di Jalan Banyumas merupakan tempat pertemuan para anggota HMI. Dia dianggap oleh para aktivis HMI sebagai seorang senior karena kecerdasannya dan dukungan finansialnya. Adik perempuannya, Aniswati, juga menjadi anggota HMI. Mengenai biografi Subchan, lihat A.M. Mandan (ed. 2001).
136. Sarung merupakan pakaian yang dikenakan kalangan Muslim tradisional. Istilah "kaum sarungan" sering kali dipakai sebagai istilah yang bernada jelek yang diasosiasikan dengan kalangan Muslim (tradisionalis).
137. Dalam bahasa Indonesia, "KAMI" dipakai sebagai lawan kata "KAMU" yang merupakan kata yang dipakai untuk mengidentifikasi mahasiswa-mahasiswa yang berafiliasi dengan PKI.
138. Mengenai pembentukan KAMI, lihat Sulastomo (2000).
139. Dwikora merupakan singkatan dari Dwi Komando Rakyat yang berisi: Ganyang Nekolim dan Kibarkan sang Merah Putih di Irian Barat. Dwikora merupakan slogan yang dipakai Sukarno untuk mengalihkan perhatian masyarakat dari problem-problem dalam negeri kepada ancaman-ancaman dari luar. Terdapat tiga Kabinet Dwikora. Kabinet Dwikora yang pertama dilantik pada bulan Agustus 1964 dan berjalan sampai Februari 1966. Kemudian, diikuti oleh Kabinet Dwikora Yang Disempurnakan (Febuari 1966-Maret 1966), dan yang terakhir Kabinet Dwikora Yang Disempurnakan Lagi (Maret 1966-Juli 1966). Kabinet Sukarno yang terakhir ialah Kabinet Ampera (Juli 1966-Oktober 1967).
140. Mahasiswa Muslim lainnya yang terbunuh dalam demonstrasi mahasiswa di kota-kota lain ialah Hasanuddin Noor (Banjarmasin) dan Sjarif Alkadri (Makassar).
141. Dikutip dari Geertz (1972: 322) dan Fischer (1959: 154).

BAB 5

DEVELOPMENTALISME-REPRESIF ORDE BARU DAN RESPONS INTELEKTUAL ISLAM

Mereka telah memperlakukan kita seperti kucing kurap
Mohammad Natsir (1972)[1]

Dorongan untuk berubah dalam Islam seringkali datang dari bawah ketimbang dari atas, dari pinggir ketimbang dari pusat.
Richard W. Bulliet (1994)[2]

Tatkala rezim Sukarno jatuh pada 1966, rezim kekuasaan baru yang tengah bangkit mulai menyebut periode 'Demokrasi Terpimpin' sebagai 'Orde Lama' dan merayakan era baru sebagai 'Orde Baru'. Meskipun sampai 17 Oktober 1967, Sukarno secara resmi masih menjabat sebagai Presiden Indonesia, kekuasaan riilnya telah runtuh sejak peristiwa 'Gerakan 30 September' (Gestapu) 1965. Yang menjadi landasan-kerja bagi rezim 'Orde Baru' ialah keluarnya 'mandat' yang kontroversial dari Presiden Sukarno pada tanggal 11 Maret 1966. Mandat itu memberikan kepercayaan kepada Letnan Jenderal Suharto, yang menjabat

sebagai Panglima Angkatan Darat sejak Oktober 1965, untuk menjalankan tugas mengkoordinasikan kekuasaan pemerintahan.[3] 'Mandat' ini dikenal sebagai Surat Perintah Sebelas Maret (Supersemar). Suharto kemudian mengambil alih kendali politik nasional setelah berlangsungnya gelombang demonstrasi mahasiswa/pelajar anti-komunis dan anti-Sukarno di ibukota negara dan di kota-kota lain yang mendapat dukungan dari Angkatan Darat. Pada tanggal 12 Maret 1967, Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara mengangkat Suharto sebagai pejabat Presiden Indonesia.

Untuk merayakan kedatangan suatu era baru, rezim baru itu membuka kembali ruang publik, meski dengan melakukan beberapa kontrol. Semua kelompok, individu dan penerbitan yang telah diberangus selama masa demokrasi terpimpin mulai bersuara kembali. Sebaliknya, mereka yang sedemikian vokal selama periode 'Orde Lama' diberangus.

Kelahiran Orde Baru menandai naiknya pengaruh dari generasi ketiga inteligensia Indonesia. Para anggota generasi ini, yang tumbuh selama masa pendudukan Jepang dan revolusi kemerdekaan, secara umum kurang terekspos terhadap pendidikan akademis Barat (dibanding generasi sebelumnya), namun sangat dirasuki oleh mentalitas-mentalitas militeristik dan nasionalistik. Rezim yang baru itu didominasi oleh inteligensia militer yang memiliki rasa ketidaksukaan yang mendalam terhadap para politisi sipil yang dianggapnya 'kurang patriotik' dan terlalu suka berselisih.

Para intelektual dari PSI dan kaum Kristen menjadi partner utama pihak militer dalam membangun Orde Baru. Mereka bisa memiliki peran yang menentukan terutama karena kualifikasi-kualifikasi pendidikan mereka yang tinggi dan pengaruh dari

lobi-lobi PSI dan Kristen di kalangan Angkatan Darat. Selain itu, fakta bahwa jumlah pengikut PSI dan kaum Kristen relatif tak signifikan, menjadikan para intelektual dari kalangan tersebut tidak dianggap sebagai ancaman bagi ambisi militer untuk mendominasi politik Indonesia.

Dengan penguasaan negara oleh inteligensia militer, maka tak ada ruang bagi musuh nomer satunya, yaitu PKI.[4] Sementara ketakutan rezim baru terhadap ancaman politik potensial yang mungkin muncul dari partai-partai yang memiliki konstituen-konstituen yang besar mendorong diberlakukannya kebijakan-kebijakan intervensionis untuk melumpuhkan PNI dan menolak rehabilitasi Masjumi. Penyingkiran, atau paling tidak penjinakan, ketiga bekas kekuatan politik utama dalam ruang publik Orde Lama itu dianggap sebagai titik pijak yang penting bagi dimulainya suatu tatanan politik baru.

Dalam menghadapi krisis ekonomi yang diwarisinya, Orde Baru tiba pada kesimpulan bahwa mobilisasi politik massa dan perselisihan para politisi sipil yang berlangsung pada masa sebelumnya telah mengabaikan problem-problem mendasar, yaitu kesejahteraan ekonomi dan sosial. Pemulihan ekonomi dibutuhkan untuk mengalihkan perhatian rakyat dari politik kepada ekonomi dengan mengubah wawasan nasional dari '*politik-sebagai panglima*', seperti yang dipraktikkan selama 'Orde Lama', kepada '*ekonomi-sebagai-panglima*'.

Uuntuk menegaskan pentingnya pertumbuhan dan modernisasi, rezim yang baru itu berusaha dengan berbagai cara untuk memulihkan hubungannya dengan dunia kapitalis dan organisasi-organisasi multinasional, seperti International Monetary Fund (IMF) dan Bank Dunia. Seperti diketahui, pada Agustus 1965, Indonesia telah melepaskan diri dari keduanya sebagai bagian

dari kampanye anti-imperialisme dan kapitalisme-nya Sukarno. Pembangunan ekonomi membutuhkan modal, dan karena negara sedang bangkrut, Orde Baru tak punya pilihan lain selain membuka diri terhadap hutang dan investasi asing. Untuk menjamin arus masuk modal asing dan keberhasilan pembangunan ekonomi, stabilitas politik dianggap sebagai sesuatu yang esensial.

Alasan ini memberikan justifikasi kepada rezim baru untuk menyingkirkan apa saja yang dianggapnya sebagai hambatan politik bagi modernisasi. Di bawah slogan 'pembangunan', developmentalisme ditasbihkan sebagai orthodoksi resmi yang baru. Hal ini secara resmi ditandai oleh peluncuran kabinet pertama Suharto sebagai Presiden (Juni 1968-Maret 1973),[5] yang diberi nama '*Kabinet Pembangunan I*'. Seiring dengan penggelaran ideologi teknokratik negara ini, stabilitas politik dijadikan tujuan politik utama, dengan diperkuat oleh doktrin yang disebut sebagai 'Dwifungsi ABRI' yang memberi legitimasi kepada pihak militer untuk terlibat dalam urusan-urusan non-militer. Dengan sepasang formula 'magis' ini, yaitu 'pembangunan' dan 'stabilitas', Orde Baru mendaur-ulang sebuah relik keramat *kemadjoean* dan *rust en orde* yang pernah diterapkan oleh kolonial Belanda, dan dengan segera rezim itu berubah menjadi apa yang disebut oleh Feith (1980) sebagai sebuah rezim 'developmentalisme-represif'. Sebagai konsekuensinya, masa bulan madu bangsa Indonesia dengan ruang publik yang bebas tidak berlangsung lama. Rezim yang baru itu menggunakan beragam cara represif untuk mengekang kebebasan berbicara dan berkumpul, dan juga oposisi politik dan kritik intelektual karena semua itu dianggap sebagai ancaman-ancaman yang serius bagi stabilitas politik.

Dalam menilai watak dari negara Orde Baru seperti yang berkembang selama tahun 1970-an dan 1980-an, terdapat ragam

pandangan akademis yang muncul. Dengan mengamati bahwa negara Orde Baru telah menjadi begitu jauh dari suara nurani rakyat dan tak memberikan ruang umpan-balik dalam persoalan-persoalan kebijakan atau tak peka dengan kebutuhan-kebutuhan publik, beberapa analis, seperti misalnya Benedict Anderson, mendeskripsikan negara Orde Baru itu sebagai sebuah negara yang kuat, monolitik dan memiliki tujuannya sendiri atau 'negara-demi-dirinya sendiri' (*state-for-its-own-sake*) (Anderson 1972b).[6] Dengan mengamati bahwa negara Orde Baru telah melakukan penindasan terhadap kelas, kelompok kepentingan dan oposisi-oposisi dengan cara menciptakan sebuah sistem monopoli perwakilan non-kompetitif seperti yang terbukti dengan adanya kategori-kategori fungsional tertentu, para analis yang lain, seperti Dwight Y. King menyebutnya dengan istilah 'negara-korporatisme' (1977). Sementara, dengan menilai bahwa negara telah terbelah menjadi faksi-faksi dan tak kompeten karena klik-klik, lingkaran-lingkaran dan ikatan-ikatan patron-klien yang melampaui fungsi institusi, beberapa analis, seperti Karl D. Jackson, mendeksripsikannya sebagai 'birokratik-politik' yang lemah dan disetir oleh faksi (*a weak and faction-ridden 'bureaucratic polity'*) (Jackson & Pye 1978). Sementara ketika melihat bahwa negara telah dipersonalisasikan—karena kontrol atas sumber-sumber politik dan ekonomi kunci ada ditangan Presiden Suharto dan lingkaran militer terdekatnya, dan karena kekuasaan pemerintah tergantung pada kesanggupannya untuk memenangkan dan mempertahankan kesetiaan pribadi dari elit politik kunci—beberapa analis, seperti Harold Crouch, mendeskripsikan negara Orde Baru sebagai negara 'patrimonial' (Crouch 1979). Dengan menggunakan kriteria bahwa modernisasi yang disponsori negara telah dibarengi oleh otoritarianisme, yang dicirikan oleh ketergantungan negara terhadap imperatif-

imperatif akumulasi kapital dan pembagian kerja internasional serta peran utama militer dalam dunia politik dan pembangunan ekonomi, beberapa analis, seperti Mochtar Mas'oed, telah mendeskripsikan negara Orde Baru dalam peristilahan Guillermo O'Donell dari Amerika Latin, yaitu negara 'birokratik-otoritarian' (Mas'oed 1983).

Luasnya variasi dalam teorisasi mengenai watak negara Orde Baru mencerminkan adanya perbedaan dalam sudut pandang para pengamat. Perbedaan perspektif ini juga merefleksikan perbedaaan dalam kecenderungan politik yang bersifat sinkronik pada saat studi-studi tersebut dilakukan oleh para pengamat. Jika dilihat secara keseluruhan dari posisi saat ini, bisa dikatakan bahwa pandangan-pandangan tersebut bolehjadi saling melengkapi satu sama lain.

Bab ini akan membahas sifat otoritarian dari negara Orde Baru dan implikasi-implikasinya bagi kaum terpelajar dan karir politik dari inteligensia sipil, terutama mereka yang termasuk tradisi-tradisi politik intelektual Muslim. Perhatian khusus akan diberikan pada beragam respons intelektual Muslim yang saling bertentangan terhadap proses modernisasi dan marjinalisasi Orde Baru. Diskusi-diskusi juga akan membahas keragaman respons berdasarkan kriteria generasi serta fragmentasi internal yang terjadi dalam generasi baru inteligensia Muslim. Pembahasan ini akan diikuti dengan pembahasan-pembahasan mengenai implikasi-implikasi dari perbedaan-perbedaan respons ini bagi gerakan-gerakan intelektual Muslim di masa depan dan polarisasi dalam komunitas inteligensia Muslim. Bab ini akan mengargumentasikan bahwa usaha Orde Baru dalam memajukan pendidikan secara keseluruhan dan pengiriman pelajar ke negeri-negeri Barat, serta adanya perubahan dalam lingkungan internasional, memiliki pengaruh yang signifikan terhadap

formasi dan posisi gerakan intelektual Islam.

Pendidikan secara Massal dan Devaluasi Inteligensia

Proyek modernisasi Orde Baru meniscayakan pembangunan dalam bidang pendidikan. Maka, meskipun menunjukkan ketidaksukaannya terhadap kritik intelektual, rezim ini bersikap aktif dalam memajukan bidang pendidikan. Sejak Repelita II (1974/1975-1078-1979) sampai dengan Repelita IV (1984/1985-1988/1989), anggaran pendidikan di Indonesia terus-menerus mengalami kenaikan,[7] meskipun rata-rata persentasenya dari GNP selama periode tersebut (yaitu sebesar 2,5%), selalu lebih rendah di banding figur yang sama di negara-negara tetangga, seperti Malaysia (4,2%) dan Singapura (3,0%).[8]

Sebagai hasilnya, profil pendidikan Indonesia selama tahun 1980-an sangatlah berbeda dari profil pendidikan pada tahun 1960-an. Ini bisa dilihat dari angka-angka komparatif jumlah siswa (sekolah-sekolah negeri dan swasta) yang berada di bawah tanggung jawab Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Selama periode 1965-1990, total siswa yang belajar di sekolah dasar meningkat dari 11.577.943 menjadi 26.348.376. Sementara jumlah siswa sekolah menengah pertama meningkat dari 1.052.007 menjadi 5.686.118. Jumlah siswa sekolah menengah atas meningkat dari 412.607 menjadi 3.900.667 (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1997). Sedangkan jumlah mahasiswa yang belajar di perguruan tinggi (termasuk program sarjana dan diploma) meningkat dari 278.000[9] (Thomas 1973: 13, 173) menjadi 1.590.593 (Departemen Pendidikan dan Kebudayaan 1997).

Sejak tahun 1984, pemerintah menerapkan kebijakan wajib

belajar selama enam tahun secara nasional. Akibatnya, pada awal tahun 1990-an, keikutsertaan dalam pendidikan dasar merupakan fenomena yang universal. Atas prestasi ini, pada tahun 1993 Indonesia meraih *Avicenna Award* dari UNESCO. Peningkatan jumlah siswa ini akan segera juga berlangsung di tingkatan sekolah menengah (pertama), terutama setelah pemberlakuan kebijakan wajib belajar sembilan tahun pada tahun 1994. Jumlah siswa pada level pendidikan yang lebih tinggi masih tetap kecil, namun juga mengalami peningkatan yang signifikan. Jumlah mahasiswa di perguruan tinggi, berdasarkan kelompok usia, meningkat dari 1% pada tahun 1965 menjadi 7% pada tahun 1986. Peningkatan ini bahkan berlangsung secara lebih nyata setelah jumlah perguruan tinggi yang ada semakin banyak, terutama untuk perguruan tinggi swasta sejak tahun 1990. Pada tahun 1960, hanya ada 135 lembaga perguruan tinggi (negeri dan swasta) di Indonesia. Pada tahun 1991, jumlah itu menjadi 921, yang terdiri atas 872 perguruan tinggi swasta dan 49 perguruan tinggi negeri (Oey-Gardiner dan Suryatini 1990).

Selain dari perkembangan yang bersifat kuantitatif ini, sentimen anti-komunis dari rezim Orde Baru mendorongnya untuk mendukung pendidikan agama di sekolah-sekolah umum dan di universitas-universitas. Berdasarkan Ketetapan Majelis Permusyawaratan Rakyat (MPRS) Nomer II/1967, para siswa wajib mengikuti pelajaran agama di sekolah umum, mulai dari sekolah dasar sampai dengan perguruan tinggi. Jadi, meskipun pemerintah berusaha untuk menjauhkan Islam dari kehidupan publik, namun sesungguhnya Orde Baru juga berperanan dalam proses *Islamisasi* dunia akademis.[10]

Sekolah-sekolah di bawah tanggung jawab Departemen Agama juga mengalami kecenderungan kemajuan yang sama. Jumlah

total siswa di madrasah pada semua level, baik negeri maupun swasta, meningkat dari 2.745.589[11] pada tahun 1965 menjadi 4.577.523[12] pada tahun 1990/1991 (Lee 1995: 105; Dhofier, 2000: 98). Dalam bidang kurikulum, pada tahun 1990-an terjadi perubahan yang radikal dalam kurikulum madrasah. Pada saat itu, siswa madrasah ibtidaiyah dan madrasah tsanawiyah dianggap sebagai bagian dari sistem wajib belajar, sementara siswa madrasah 'aliyah dianggap memiliki status yang sama dengan sekolah menengah atas sehingga bisa masuk universitas negeri. Dengan kebijakan ini, pengajaran di madrasah menjadi lebih menekankan pada pelajaran-pelajaran umum (yang sekuler).

Pada level perguruan tinggi, kebijakan akomodasi dan pro-modernisasi dari Departemen Agama sejak masa kepemimpinan Mukti Ali (1973-1978) berperanan dalam mengembangkan pelajaran umum di IAIN. Hal ini, didukung dengan penekanan kurikulum madrasah pada pelajaran-pelajaran umum, mendesak IAIN, sebagai produsen utama guru-guru madrasah, untuk mengakomodasi lebih banyak lagi matatakuliah-matakuliah umum dan bahkan membuka fakultas-fakultas non-agama. Bersamaan dengan perkembangan ini, jumlah IAIN berlipat dari hanya satu pada tahun 1960 (yaitu IAIN Yogyakarta dengan cabangnya di Jakarta) menjadi empatbelas pada tahun 1990-an.[13] Total mahasiswa IAIN meningkat dari 19.781 pada tahun 1970 menjadi 84.037 pada tahun 1990 (Thomas 1973: 78; Dhofier 2000: 93-94).

Pertumbuhan jumlah kaum terdidik ini ternyata melampaui jumlah pertambahan lapangan kerja yang tersedia di sektor-sektor publik. Untunglah pertumbuhan sektor swasta yang menawarkan gaji dan insentif lain yang lebih menggiurkan membuat mentalitas 'priyayi' dari para lulusan pendidikan tinggi itu—seperti tercermin dari preferensi mereka untuk berkerja

sebagai pegawai negeri—mulai berubah. Sejak pertengahan tahun 1980-an, para lulusan universitas cenderung lebih menyukai bekerja di sektor swasta, dan kebanggaan menjadi pegawai negeri pun mulai merosot. Sejak akhir 1980-an, terdapat arus masuk yang besar dari inteligensia itu ke dalam sektor swasta, lebih besar daripada yang pernah ada di masa lalu.

Meskipun demikian, jumlah lapangan kerja yang disediakan oleh sektor swasta pun terbatas. Pada tahun 1985, 9% dari lulusan universitas tak bisa diserap oleh lapangan kerja.[14] Persentase ini terus meningkat dalam tahun-tahun berikutnya. Ancaman pengangguran kaum terdidik dialami paling serius oleh para mahasiswa ilmu sosial dan humaniora, karena lebih dari 70% dari mahasiswa sampai awal tahun 1990-an mengambil studi dalam disiplin-disiplin ilmu tersebut (Latif 1994: 60). Situasi yang lebih buruk dialami oleh para mahasiswa IAIN yang lapangan kerjanya tradisionalnya terbatas terutama di lingkungan Departemen Agama. Sudah sejak tahun 1980-an, Departemen ini tak lagi sanggup menyerap besarnya lulusan IAIN. Situasi ini memuncak pada tahun 1993 ketika Departemen Agama mulai menerapkan kebijakan 'pertumbuhan nol' (*zero growth*), sementara pada saat yang bersamaan jumlah lulusan IAIN telah mencapai 11.299 (Dhofier 2000: 96). Banyak lulusan IAIN yang kemudian menjadi guru di sekolah-sekolah swasta Islam. Namun bagaimanapun, daya serap madrasah swasta dan pesantren juga terbatas. Menghadapi kenyataan itu, para mahasiswa IAIN terpaksa harus menemukan alternatif-alternatif pekerjaan di luar sektor-sektor tradisionalnya. Tekanan ini tentu saja bisa mempengaruhi sikap-sikap dan pandangan keagamaan mereka.

Pada saat begitu banyak orang yang berpendidikan tinggi tak bisa diserap oleh lapangan kerja, prestise sosial sebagai inteligensia

secara umum mulai merosot. Bahkan para mahasiswa, yang sejak masa kolonial dianggap sebagai bagian dari *intelektuil* Indonesia, mulai kehilangan statusnya sebagai intelektual *ex officio*. Sehingga sejak masa itu, orang-orang Indonesia cenderung mengasosiasikan istilah *intelektuil* dengan orang-orang yang bergelut dengan dunia ide-ide (*people of ideas*), terutama mereka yang memegang gelar sarjana.

Pertumbuhan eksponensial mahasiswa Muslim sejak tahun 1960-an menghasilkan ledakan jumlah sarjana Muslim pada tahun 1970-an. Para sarjana ini memproyeksikan dirinya sebagai orang-orang bergelar yang mengharapkan peran-peran publik yang berarti. Namun saat jalur karir mereka sebagai pemimpin-pemimpin/anggota-anggota partai-partai Islam terhambat oleh adanya represi negara terhadap Islam politik, mereka pun harus mencari jalur-jalur alternatif untuk menyalurkan kebutuhan mereka akan aktualisasi-diri. Tantangan ini mempengaruhi bentuk-bentuk ekspresi dan interpretasi politiko-religius mereka atas Islam. Hal ini pada gilirannya membawa pada terjadinya perselisihan internal di dalam tubuh komunitas intelektual Muslim.

Akhirnya, ambisi pemerintah untuk mengadopsi kebijakan-kebijakan teknokratik Barat dengan tujuan untuk mengejar kemajuan teknologi dan industri modern menumbuhkan dorongan kuat di kalangan para sarjana Indonesia, baik yang berasal dari perguruan tinggi sekuler maupun agama, untuk melanjutkan pendidikan ke pusat-pusat belajar di Barat. Selain beasiswa internasional, lembaga-lembaga pemerintahan Indonesia seperti Bappenas dan Kementrian Negara Riset dan Teknologi (terutama di bawah kepemimpinan menteri B.J. Habibie sejak tahun 1978 dan seterusnya) lewat kemitraannya dengan para donor internasional atau dana-dana pinjaman lunak dari organisasi-

organisasi keuangan internasional sanggup menyediakan sendiri beasiswa bagi mereka yang akan belajar ke luar negeri. Karena pertumbuhan sarjana Muslim yang terus meningkat sejak akhir tahun 1960-an, banyak intelektual Muslim yang mendapatkan berkah dari tersedianya beasiswa ini. Keadaan ini turut memberikan sumbangan terhadap meningkatnya jumlah intelektual Muslim yang memiliki gelar Master dan PhD, sehingga memperkuat daya tawar dan kredibilitas dari gerakan intelektual Muslim.

Praktik-Praktik Diskursif dan Ruang Publik: Modernisasi dan Represi

Keterbukaan ruang publik pada tahun-tahun awal Orde Baru memberikan kesempatan bagi beberapa media yang pernah dilarang selama masa Demokrasi Terpimpin untuk kembali terbit.[15] Beberapa harian yang bertahan pada masa rezim Sukarno seperti *Kompas* (berdiri tahun 1965) dan *Sinar Harapan* (berdiri tahun 1962) bahkan menjadi semakin penting.[16] Di samping itu, media baru bermunculan dengan koran milik Angkatan Darat tampak lebih menonjol setelah tahun 1965.[17]

Dalam ruang publik baru ini, ingatan tentang 'pengkhianatan intelektuil/inteligensia' atau pelacuran intelektuil/inteligensia' selama masa Demokrasi Terpimpin bermunculan dalam artikel-artikel di media massa. Sepanjang bulan April-Agustus 1966, harian *Kompas* memuat beberapa artikel mengenai tema ini, berdampingan dengan artikel-artikel mengenai doktrin-doktrin Sukarno.[18] Kemudian, dari tanggal 14 sampai 23 April 1969, harian *Indonesia Raya* memuat seri artikel mengenai '*Tjontoh-tjontoh Pelatjuran Intelektuil di Zaman Resim Sukarno*'. Ditulis oleh seseorang dengan nama (samaran) Wira,[19] artikel-artikel ini menyerang para intelektual akademis yang dianggap telah

menggunakan kepalsuan-kepalsuan ilmiah untuk mendukung *MANIPOL-USDEK* dan ajaran-ajaran resmi Orde Lama lainnya,[20] sambil memuji-muji mereka yang berani mempertahankan integritas intelektualnya dengan apapun risikonya.[21] Ironisnya, menurut artikel-artikel tersebut, banyak dari mereka yang telah melacurkan integritas intelektualnya di masa lalu malah berhasil mendapatkan posisi-posisi strategis sebagai teknokrat-teknokrat pada awal pemerintahan Orde Baru.[22]

Artikel-artikel ini dengan segera memicu polemik di antara para intelektual 'yang tergugat' dengan para partisipan lainnya.[23] Meskipun artikel-artikel itu isinya beragam, namun mereka sama-sama memberikan perhatian kepada tanggung jawab moral dari intelektual dan inteligensia: yaitu menyuarakan kebenaran kepada pihak yang berkuasa *(speaking truth to power)*. Dalam kenyataan aktual, mereka yang pernah 'diam' (kooperatif) dengan pemegang kekuasaan di masa lalu—karena kontrol mereka yang lama atas sumber-sumber politiko-ekonomi—cenderung dapat mengambil keuntungan dari perubahan rezim tersebut. Kabinet interim Suharto, yaitu *Kabinet Ampera yang Disempurnakan* (11 Oktober 1967-6 Juni 1968)[24] merefleksikan kecenderungan ini. Kabinet itu terutama tersusun dari mereka yang mendukung 'Demokrasi Terpimpin', dengan didominasi oleh representasi dari inteligensia militer.[25]

Karena istilah-istilah 'intelektuil' dan 'inteligentsia' telah menjadi istilah-istilah yang bernada buruk *(derogative)* disebabkan seringnya penggunaan istilah-istilah tersebut dalam asosiasinya dengan ungkapan-ungkapan semacam 'pengkhianatan intelektuil', maka kata Hindustani (Sansekerta) yang telah diindonesiakan, yaitu 'cendekiawan' atau 'tjendekiawan' (dalam ejaan lama), mulai mendapatkan pemaknaan baru.[26] Diasosiasikan dengan 'tanggung jawab intelektual', istilah baru tersebut mulai dipakai

luas dalam wacana intelektual. Pada bulan Maret 1966, Kesatuan Aksi Sardjana Indonesia (KASI) cabang Bandung menerbitkan jurnal perlawanannya, yaitu *Tjendekiawan Berdjuang*. Pada perkembangan lebih lanjut, seiring dengan proyek Orde Baru untuk menggantikan kata-kata pinjaman asing dengan kata-kata (yang dianggap asli) Indonesia, maka istilah cendekiawan dipakai secara luas dalam ruang publik.

Di bawah bendera tanggung jawab intelektual, inteligensia dan media massa menetapkan sebuah agenda intelektual baru sebagai proyek historis bangsa. Mereka mulai mempopulerkan istilah 'modernisasi' beriringan dengan istilah 'pembangunan'. Para sarjana dan jurnalis terlibat dalam wacana ini. Pada tanggal 6 – 9 Mei 1966, KAMI dan KAPPI bekerjasama dengan fakultas ekonomi UI (FE-UI) mengadakan sebuah simposium dengan judul *Kebangkitan Semangat 1966: Mendjeladjah Tracée Baru*. Selain membahas hal-hal lain, simposium itu mengeritik pengutamaan Sukarno terhadap prinsip 'politik-sebagai-panglima' yang telah gagal memahami problem-problem sosio-ekonomi bangsa ini. Kemudian, dari bulan Juli sampai Desember 1966, seorang jurnalis Indonesia terkemuka, Rosihan Anwar, menulis sebuah seri artikel mengenai modernisasi di *Kompas*[27] yang merangsang banjir publikasi mengenai isu yang sama. Wacana-wacana mengenai kehendak untuk mempertahankan pertumbuhan ekonomi dan stabilitas politik memberikan *raison d'etre* bagi pihak elit militer untuk memainkan peran terdepan dalam politik. Karena itu, tema-tema intelektual yang baru ini mendapatkan dukungan yang kuat dari para perwira militer.

Pendirian pihak militer mengenai pentingnya agenda baru tersebut, yaitu 'ekonomi-sebagai-panglima', mendapatkan justifikasi ilmiahnya dari para intelektual akademisi. Sepanjang tahun-tahun terakhir rezim Sukarno, sekelompok ekonom dari UI,

termasuk Widjojo Nitisastro, Ali Wardhana, M. Sadli, Emil Salim dan Subroto, memberikan kuliah-kuliah ekonomi di Sekolah Staf dan Komando Angkatan Darat (SESKOAD). Di antara para perwira senior yang mengikuti kursus delapan bulan di Seskoad itu ialah Jenderal Suharto. Dari kursus inilah dia memperoleh pengetahuan dasar tentang ekonomi (Sadli 1993: 39). Saat rezim Sukarno mulai runtuh, para ekonom ini mulai secara terbuka mengeritik kebijakan-kebijakan ekonomi Sukarno dan menerbitkan pemikiran mereka dalam sebuah buku edisi khusus pada bulan November 1965. Menindaklanjuti kritik ini, pihak Angkatan Darat mengadakan sebuah seminar yang memberikan kesempatan kepada kelompok profesor ekonomi yang sama itu untuk mengelaborasi teori-teori ekonomi mereka, yang kelak bermetamorfosis menjadi cetak biru (*blue-print*) bagi pembangunan ekonomi Orde Baru. Sejak saat itu, tema 'pembangunan' dan 'stabilitas' menjadi wacana yang dominan dalam ruang publik.

Sejak September 1966, Suharto (saat itu pangkatnya sudah Jenderal), dalam kapasitasnya sebagai ketua presidium Kabinet yang bertanggung jawab menjalankan tugas-tugas keseharian pemerintahan, mengangkat sebuah 'Tim Ahli dalam bidang Ekonomi dan Keuangan'. Tim ini terdiri atas lima ekonom UI yang telah disebut di atas dan dikoordinasikan oleh almarhum Mayor Jenderal Sudjono Humardani, seorang pembantu dekat Suharto.[28] Peran menentukan yang dipegang oleh tim ekonomi ini dalam merumuskan ortodoksi ekonomi Orde Baru menandai munculnya apa yang disebut sebagai 'teknokrat-teknokrat ekonomi'. Mereka kebanyakan terdiri dari para ekonom UI yang bertipe PSI yang kemudian terkenal dengan sebutan 'Mafia Berkeley' karena beberapa dari mereka, termasuk pemimpinnya, Profesor Widjojo Nitisastro, menjalani studi pasca-sarjananya di

University of California di Berkeley. Para pendukung utama dari mafia ini ialah mitranya dari kalangan Kristen, termasuk Frans Seda, Radius Prawiro, dan J.B. Sumarlin.

Pentingnya posisi para teknokrat ekonomi ini tak bisa diisolasi dari adanya lingkungan yang kondusif baginya. Implementasi kebijakan-kebijakan ekonomi yang mereka ajukan dimungkinkan karena adanya dukungan dan keyakinan yang penuh dari Suharto, adanya jaminan stabilitas politik, adanya dukungan yang kuat dari organisasi-organisasi multinasional, termasuk dari Inter-Governmental Group on Indonesia (IGGI, sebuah konsorsium pemberi bantuan internasional yang diketuai Belanda, berdiri tahun 1967), International Monetary Fund (IMF, Dana Moneter Internasional) dan Bank Dunia (World Bank), serta adanya keuntungan yang didapat dari *boom* minyak dunia pada tahun 1973-1981.

Dengan adanya kombinasi antara manajemen ekonomi yang efektif, lingkungan yang mendukung dan stabilitas politik, pembangunan ekonomi Indonesia dengan cepat menjadi cerita dongeng tentang keberhasilan. Pada akhir tahun 1960-an, stabilitas harga telah tercapai, yang mampu dipertahankan hingga tiga dekade berikutnya. Sepanjang tahun 1965-1996, Produk Kotor Nasional (GNP, Gross National Product) Indonesia meningkat terus pada tingkat rata-rata 6,7% per tahun.[29] Pertumbuhan ekonomi yang dialami Indonesia sepanjang periode ini telah mengubah negeri ini dari sebuah negara dengan ekonomi '*basket case*', yang lebih miskin bahkan jika dibandingkan dengan negara-negara Asia Tenggara lainnya, menjadi sebuah 'Negara Industri Baru' (Newly Industrialising Economy, NIE). Pada tahun 1993, Bank Dunia, dalam sebuah laporannya yang terkenal namun kontroversial mengenai 'Keajaiban Asia Timur', mengklasifikasikan Indonesia sebagai salah satu negara dengan

'ekonomi yang berperforma tinggi di Asia' (*high performing Asian economics*) (Hill & Mackie 1994: xix; Thee 2002: 196-198).

Seiring dengan pembangunan ekonomi ini, struktur sosial Indonesia mengalami perubahan yang dramatis. Keberhasilan program keluarga berencaa telah menurunkan tingkat pertumbuhan penduduk dari rata-rata 2,4 % pada periode 1965-1980 menjadi rata-rata 1,8% pada tahun 1980-1996 (Bank Dunia 1998: 43). Tingkat kemiskinan pun menurun secara nyata dari 70% pada akhir tahun 1960-an menjadi 27% pada pertengahan tahun 1990-an. Proporsi penduduk Indonesia yang tinggal di daerah-daerah perkotaan meningkat dari 17% pada tahun 1971 menjadi 31% pada tahun 1990. Kelompok pekerjaan profesional, manajerial dan *clerical* meningkat dari 5,7% pada tahun 1971 menjadi 8,8% pada tahun 1990 (Hull & Jones 1994: 123-178). Pada awal tahun 1980-an, pertumbuhan ekonomi yang ajeg telah meningkatkan akumulasi modal swasta dalam tingkatan yang belum pernah dicapai sebelumnya. Konglomerasi-konglomerasi swasta yang sangat besar bermunculan, kebanyakan dimiliki oleh orang-orang Indonesia keturunan Tionghoa, dan beberapa dimiliki oleh kaum borjuis-klien pribumi. Dan semua pemilik konglomerasi itu memiliki koneksi-koneksi politik tingkat tinggi (Hill & Mackie 1994: xxv). Semua prestasi sosio-ekonomi yang luar biasa ini dalam kenyatannya membutuhkan biaya-biayanya sendiri. Biaya yang terbesar harus dibayar oleh pengorbanan kebebasan politik. Dengan ekonomi sebagai panglima, peran politik direduksi semata-mata sebagai pendukung stabilitas nasional.

Untuk memperkuat basis legitimasi sosio-politiknya (baik dalam negeri maupun secara internasional), pada tahun-tahun awal Orde Baru, Suharto merekrut para intelektual sipil terkemuka

dan berpengaruh sebagai pendampingnya. Dua diantaranya yang paling penting ialah Sri Sultan Hamengkubuwonan IX (Sultan Yogakarta yang berpengaruh di Jawa Tengah) dan Adam Malik (seorang figur *pemoeda* yang terkenal semasa revolusi kemerdekaan dan yang memiliki reputasi dalam bidang diplomasi dan hubungan internasional). Hamengkubuwono IX pertama menjabat sebagai Menteri Kordinator Ekonomi dan Industri (1966-1973) dan kemudian menjadi Wakil Presiden (1973-1978). Sementara, Adam Malik pertama menjabat sebagai Menteri Politik dan Luar Negeri (1966-1978), dan kemudian menggantikan Hamengkubuwono IX sebagai Wakil Presiden (1978-1983).

Untuk menjamin terciptanya stabilitas nasional demi kepentingan modernisasi ekonomi, pihak militer memegang kekuasaan utama dalam politik Orde Baru[30] dengan didukung oleh para teknokrat sipil. Di pusat penentu politik, Presiden Suharto memegang kontrol atas sumber-sumber politik dan ekonomi yang kunci. Untuk menjamin loyalitas pribadi dari seksi-seksi kunci elit politik, dia memilih sekelompok perwira Angkatan Darat yang telah dipercayainya, dan yang pernah bekerja bersama dengannya di pos-pos jabatannya di masa lalu, untuk memainkan peran yang menentukan dalam proses pengambilan kebijakan.[31] Meskipun lingkaran orang kepercayaan ini terbelah ke dalam faksi-faksi dengan ikatan-ikatan, kepentingan-kepentingan dan rivalitas-rivalitas yang beragam,[32] para anggota dari lingkaran itu dipersatukan oleh pengabdiannya kepada sang Presiden.

Yang menjadi komponen krusial dalam struktur patronase Suharto ialah tim kecil Staf Pribadi (Spri) yang dibentuk Suharto dan dikepalai oleh Mayjen Alamsjah Prawiranegara.[33] Namun, untuk merespons meningkatnya kritik dari publik, Spri kemudian dibubarkan pada akhir tahun 1968. Sebagai gantinya, Suharto

membentuk 'dapur kabinet' lainnya yang lebih kecil, yang disebut ASPRI (Asisten Pribadi) dengan Ali Murtopo dan Sudjono Humardhani sebagai tokoh-tokoh kuncinya (Crouch 1978: 243-244; Mas'oed 1983: 31). Kelompok perwira intelejen ASPRI pimpinan Murtopo membentuk sebuah aliansi strategis dengan para perwira Operasi Khusus (Opsus)[34] yang juga dipimpin Murtopo, dengan Badan Koordinasi Intelejen Negara (Bakin)[35] dan dengan Komando Operasi Pemulihan Keamanan dan Ketertiban (Kopkamtib).[36] Lembaga yang terakhir ini kemudian menjadi lembaga keamanan paling opresif yang turut campur dalam aktivitas-aktivitas setiap organisasi sosial-politik dan menangkapi orang-orang secara semena-mena dengan tuduhan melakukan subversi. Poros ASPRI dan eselon-eselon atas Opsus, Bakin dan Kopkamtib merupakan sebuah struktur patronase yang berbentuk vertikal yang memainkan sebuah peran yang menentukan dalam membentuk arsitektur politik Orde Baru.

Pada dasarnya, pengambilan kebijakan yang dilakukan oleh Orde Baru bersifat tekno-birokratik, yang berbeda dengan pengambilan kebijakan yang mengharuskan adanya proses tawar-menawar yang panjang di antara beragam partai politik dan kelompok kepentingan. Pengambilan kebijakan yang tekno-birokratik ini dimungkinkan oleh intervensi pemerintah terhadap mekanisme-mekanisme dan infrastruktur politik. Sebelum pemilihan umum 1971 diadakan, aturan-aturan dan infrastruktur politik telah ditetapkan untuk mengamankan kepentingan rezim. Pada tanggal 22 November 1969, Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong (DPR-GR) meloloskan undang-undang mengenai pemilihan umum dan komposisi Dewan Perwakilan Rakyat, yang memberikan hak kepada Presiden Suharto untuk mengangkat para anggota DPR dan mengalokasikan 100 dari 450 kursi di DPR kepada para anggota ABRI.

Pemerintah juga berusaha sekuat mungkin untuk melumpuhkan partai-partai politik yang ada lewat kebijakan-kebiajakn intervensi dengan tujuan untuk mengisolasi para pemimpin berpengaruhnya dan untuk mengamankan kepemimpinan yang patuh dalam partai-partai tersebut.[37] Yang lebih penting, sebelum pemilihan umum diadakan, rezim Orde Baru juga telah mempersiapkan kendaraan politiknya yang baru untuk memenangkan pemilihan umum, yaitu Sekretariat Bersama Golongan Karya yang sejak 17 Agustus 1971 dikenal sebagai Golongan Karya (Golkar).[38]

Murtopo 'membajak' Sekber-Gokar yang lama dan memberinya sebuah misi yang baru. Dia kemudian membentuk sebuah komite yang dikenal sebagai Bapilu (Badan Pemenangan Pemilu), yang sebagian besar terdiri dari para intelektual muda dari kalangan Katolik, abangan-Jawa, dan jaringan sosialis-sekuler, yang akan menjadi embrio dari organ intelektual Golkar.[39] Komite itu merancang sejumlah strategi untuk melumpuhkan dukungan pemilih kepada partai-partai politik dan mengarahkan suara pemilih kepada Golkar.[40] Dengan cara-cara ini serta dengan melakukan kecurangan dalam proses penghitungan suara,[41] Golkar meraih kemenangan telak pada pemilu 1971[42] dan terus menjadi mayoritas penguasa selama hampir tiga dekade berikutnya.

Di samping itu, untuk mengalihkan perhatian masyarakat dan partai-partai politik dari semangat-semangat yang bersifat ideo-politik kepada proyek-proyek modernisasi Orde Baru, partisipasi rakyat dalam dunia politik dibatasi dan massa, termasuk kaum terdidik, didepolitisasi. Pada bulan Januari 1973, sembilan partai politik yang ada dipaksa untuk berfusi menjadi dua partai politik gabungan yang lebih didasarkan program ketimbang ideologi.[43] Fusi partai-partai itu memang meredusir medan konflik, namun malah mengintensifkan konflik-konflik internal di dalam tubuh partai hasil fusi. Elemen-elemen dalam

partai fusi bersaing satu sama lain untuk memajukan calon-calon mereka untuk dipilih sebagai wakil partai di DPR. Sebagai akibat persaingan ini, dua partai gabungan hasil fusi menjadi lumpuh akibat adanya perpecahan intra-partai yang abadi. Setelah pemilu 1971, pemerintah memperkenalkan konsep 'massa mengambang' yang melarang masyarakat di level akar rumput untuk terlibat dalam aktivitas-aktivitas partai politik. Dengan secara aktif melibatkan Opsus, Kopkamtib, Bakin, dan komando struktural Angkatan Darat untuk mengintervensi urusan-urusan politik sipil, konsep ini dijalankan sebagai sebuah sarana untuk melarang beroperasinya partai-partai politik di tingkat desa dan sekaligus untuk memobilisasi masyarakat desa untuk memilih Golkar.

Depolitisasi dunia akademis juga berlangsung secara nyata sejak akhir tahun 1970-an. Setelah terjadinya serangkaian demonstrasi mahasiswa selama 1974-1978, yang memprotes semakin dalamnya penetrasi para investor asing, para pemodal keturunan Cina, para pejabat pemerintah dan keluarga Suharto dalam aktivitas-aktivitas bisnis, Kopkamtib menanggapinya dengan membubarkan semua dewan mahasiswa pada Januari 1978. Setelah itu, politik di kampus dianggap sebagai 'abnormal'. Untuk 'menormalisasi' kehidupan kampus, tangan kanan Ali Murtopo di *Center for Strategic and International Studies* (CSIS, berdiri tahun 1971),[44] Daud Jusuf, diangkat sebagai Menteri Pendidikan dan Kebudayaan yang baru (1978-1983). Di bawah kebijakannya yang represif, forum akademis dan organisasi-organisasi mahasiswa segera didepolitisasi lewat sebuah kebijakan yang dikenal sebagai 'normalisasi kehidupan kampus' (NKK). Karena itu, meski jumlah mahasiswa tumbuh secara eksponensial, namun generasi kelima dari inteligensia Indonesia (kebanyakan lahir pada tahun 1950-an/1960-an) menjadi tak berdaya secara

politik. Hal ini karena forum akademis, organisasi-organisasi mahasiswa, penerbitan-penerbitan, kelompok-kelompok diskusi dan kelompok-kelompok keagamaan mahasiswa dari generasi ini dikontrol sangat ketat oleh aparatur keamanan.

Upaya sistematis untuk mempertahankan hegemoni negara atas kesadaran publik juga dilakukan lewat penanaman ideologi negara. Ideologi 'abstrak' dari rezim Orde Baru ialah tafsir tunggal dan resmi atas Pancassila sebagai satu-satunya ideologi politik yang sah, sementara ideologi 'kongkret' yang memandu tindakan sosial dan pengambilan kebijakan hari demi hari ialah developmentalisme. Ideologi developmentalisme ini merupakan ideologinya kaum teknokrat yang mengidealkan nilai-nilai efisiensi, efektivitas, dan keselarasan, konsensus dan stabilitas sebagai prasyarat-prasyarat bagi terciptanya pertumbuhan ekonomi. Sejak tahun 1978, rezim Orde Baru mulai mengadakan sebuah penataran yang bersifat massif tentang tafsir tunggal dan resmi dari Pancasila yang lebih dikenal sebagai P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Penataran P4 ini dilakukan dengan cara yang lebih berlebihan dan ketat jika dibandingkan dengan indoktrinasi Manipol-USDEK selama Orde Lama, dan Penataran P4 ini diterapkan bukan hanya di semua level pendidikan dan pemerintahan, namun juga di banyak komunitas sosial. Di samping itu, antara 1982/1983, rezim Orde Baru menegaskan bahwa Pancasila harus dinyatakan sebagai satu-satunya azas tunggal oleh partai-partai politik dan organisasi-organisasi sosial-kemasyarakatan.

Untuk mengekang oposisi, rezim Orde Baru menjalankan kombinasi antara korporatisme negara (*state-corporatism*)[45] dengan cara-cara represif. Di luar korporatisasi terhadap partai-partai politik ini, pada akhir tahun 1971, pemerintah mulai membentuk sebuah organisasi tunggal bagi semua pegawai negeri

yang disebut sebagai Korpri (Korps Pegawai Republik Indonesia). Pada Februari 1973, didirikan FBSI (Federasi Buruh Seluruh Indonesia) di bawah pengawasan Menteri Tenaga Kerja sebagai organisasi serikat buruh tunggal untuk mewadahi kebutuhan-kebutuhan dari semua pekerja. Dengan segera, asosiasi-asosiasi yang serupa didirikan untuk sektor-sektor sosial lainnya.[46] Berbarengan dengan korporatisme negara, cara-cara represif diterapkan untuk mematikan kritisisme dan gerakan perlawanan. Hal ini terutama tampak nyata dalam pelanggaran terhadap kebebasan pers dan mimbar akademis serta hak untuk berbicara, untuk berkumpul dan menyuarakan pendapat. Sepanjang masa rezim Orde Baru, ribuan orang ditangkap, ratusan dari mereka dipenjara dengan atau tanpa pengadilan, dan tak kurang dari 28 koran dan majalah diberangus.[47]

Yang terakhir namun juga penting, rezim Orde Baru secara sengaja menjalankan politik bahasa dengan tujuan untuk mempertahankan konformitas ideologis dalam sebuah tingkatan yang digambarkan dengan baik dalam kata-kata Evert Vedung (1982: 131): 'Manipulasi atas bahasa memang terjadi dalam konteks-konteks politik di semua negara, namun kediktatoran cenderung bersifat sangat sistematis dalam proses ini.'[48] Wacana publik Indonesia lalu diwarnai oleh penggunaan bahasa yang sarat ideologi. Eufemisme digunakan secara berlebihan sebagai sebuah mekanisme defensif untuk menyembunyikan tanggung jawab pemerintah atas kegagalan-kegagalan dan penindasan-penindasannya, sementara *disfemisme* (*dysphemism*) digunakan sebagai mekanisme ofensif untuk mengekang para pembangkang dengan mendiskreditkan suara-suara yang kritis sebagai teror dari 'ekstrem kiri' dan 'ekstrem kanan'.[49]

Dengan tidak adanya PKI, maka korban pertama dari rezim yang represif ini ialah Islam politik. 'Ekstrem kanan', demikian

sebutannya, telah menjadi kambing hitam dari berlangsungnya kekacauan politik di masa lalu. Alhasil, sebagai tanda dari munculnya orde politik yang baru ialah dimarjinalisasikannya Islam politik dari arena politik formal.

Jalan Buntu Islam Politik

Rezim Orde Baru bergerak lebih jauh dalam usahanya untuk melanjutkan proyek dekonfesionalisasi arena politik. Meskipun kelompok-kelompok Islam memberikan dukungan penting terhadap Angkatan Darat dalam menumbangkan Orde Lama, tindakan-tindakan yang dijalankan Orde Baru selama lebih dari dua dekade tidak memungkinkan keterlibatan Islam dalam pelaksanaan kekuasaan negara. Begitu kekuatannya terkonsolidasi, rezim yang baru itu secara sistematis melakukan upaya-upaya untuk menetralisasi Islam sebagai basis bagi mobilisasi politik dan perundang-undangan serta untuk meningkatkan pengaruh birokrasi atas Islam.[50]

Merasa bahwa mereka memiliki kontribusi yang besar sebagai mitra utama Angkatan Darat dalam menghancurkan komunisme, kelompok-kelompok Islam menyambut baik rezim yang baru dengan penuh semangat. Pembebasan beberapa mantan pemimpin Masjumi dari penjara oleh Orde Baru menumbuhkan harapan-harapan di kalangan para bekas anggota dan simpatisan Masjumi akan perehabilitasian partai tersebut serta pemenuhan hak-hak politik mereka.[51]

Untuk mendayagunakan peluang politiknya, semua kelompok Islam yang bergabung dengan Sekber-Golkar pada tahun-tahun akhir era Sukarno menarik diri dari organisasi ini.[52] Karena penarikan diri inilah, kelompok-kelompok Islam selama jangka waktu yang lama kehilangan kesempatan untuk turut

mengemudikan Golkar dari dalam dan meninggalkan sebuah ruang tanpa lawan bagi kalangan sekuler (abangan, Kristen dan sosialis) untuk mendominasi mesin politik pemerintah.[53]

Ternyata, rezim yang baru tidak tertarik untuk berbagi kekuasaan dengan para pemimpin politik Islam yang berpengaruh. Pengalaman pahit Angkatan Darat dalam menghadapi resistensi politik Islam di masa lalu, ditambah dengan menguatnya lobi-lobi kaum abangan dan non-Islam dalam pengambilan-pengambilan kebijakan rezim yang baru melahirkan sebuah iklim politik yang tak simpatik dengan kebangkitan kembali Islam politik. Dalam pada itu, para perwira Angkatan Darat yang menunjukkan simpati mereka kepada Islam segera dikucilkan dari lingkaran elit. Sebagai hasilnya, Islam politik harus berhadapan dengan realitas bahwa transformasi ruang publik dari Orde Lama ke Orde Baru relatif serupa dengan transisi dari pendudukan Belanda ke pendudukan Jepang, seperti yang diungkapkan dalam peribahasa 'keluar dari mulut buaya, masuk ke mulut harimau'. Rezim yang baru bertindak tak jauh beda dengan pendahulunya dalam membatasi peran politik dan sosial dari Islam.

Usaha-usaha para pemimpin Muslim untuk mendapatkan persetujuan pemerintah bagi rehabilitasi Masjumi tidak ditanggapi dengan simpati oleh mayoritas pemimpin Orde Baru. Dalam menjawab surat dari ketua Masjumi yang terakhir, Prawoto Mangkusasmita, pada bulan Januari 1967, Suharto menjawab: 'Faktor-faktor legal, politik dan psikologis telah membuat pihak Angkatan Darat berpandangan bahwa Angkatan Darat tak bisa menerima rehabilitasi bekas partai politik Masjumi.'[54] Sebagai kompensasinya, pada bulan Mei 1967, Suharto mengijinkan pembentukan sebuah partai politik baru yang didasarkan pada organisasi-organisasi massa yang termasuk berhaluan Masjumi, namun tidak mengijinkan para pemimpin Masjumi yang

berpengaruh untuk memimpin partai tersebut.

Setelah negosiasi-negosiasi yang menghasilkan penunjukan Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun (keduanya dari Muhammadiyah) sebagai ketua dan sekretaris jenderal dari partai pengganti yang baru ini pada bulan Maret 1968, pemerintah menerima pendirian partai pengganti tersebut, yang dinamakan Partai Muslimin Indonesia (Parmusi). Karena semua tokoh berpengaruh Masjumi tidak diperbolehkan memimpin, delegasi-delegasi pada konggres pertama partai baru tersebut yang diadakan pada bulan November 1968 mengajukan usul untuk memilih Mohamad Roem, seorang pemimpin Masjumi yang moderat, untuk dijadikan ketua umum Parmusi. Karena menghormati para pemimpin Masjumi yang lama, Hadikusumo dan Harun sepakat dengan pilihan tersebut, namun pihak pemerintah tidak setuju dengan penggantian kepemimpinan itu. Tiba-tiba pada tanggal 17 Oktober 1970, salah seorang fungsionaris Parmusi yang didukung pemerintah, Djaelani Naro (calon awal yang didukung Ali Murtopo untuk menjadi ketua partai), mengumumkan secara sepihak bahwa dia telah mengambil alih posisi ketua umum Parmusi. Manuver politik ini memicu percekcokan baik di dalam partai maupun di dalam lingkaran dalam kekuasaan Suharto, dimana Alamsjah Prawiranegara (koordinator Sekretariat Negara) berpihak kepada kepemimpinan Hadikusumo-Harun.[55] Untuk mengatasi perselisihan ini, Suharto mengambil langkah kompromi dengan mengangkat M.S. Mintaredja (menteri negara, dan mantan ketua umum pertama HMI) sebagai ketua umum yang baru.[56]

Untuk menghalangi para pemimpin berpengaruh Masjumi dari arena politik, orang-orang tangan kanan Suharto membangun stigma bahwa para pemimpin Masjumi tidak bersedia untuk mendukung Orde Baru. Dalam sangkalannya atas stigma itu,

Mohammad Natsir mengungkapkan sebuah kisah terpendam kepada majalah *Tempo* mengenai bagaimana dia mendukung rezim itu dengan secara sukarela membujuk otoritas-otoritas negeri lain, seperti pemerintah Jepang, Malaysia, Saudi Arabia, dan negara-negara Arab yang lain untuk mengambil langkah untuk membantu, atau merehabilitasi hubungan mereka dengan, Indonesia (*Tempo*, 21/08/1971). Namun, pihak rezim tetap bergeming. Ketika para pemimpin Orde Baru terus menghalang-halangi kembalinya para pemimpin Masjumi ke arena politik, Mohammad Natsir bersungut di sebuah rapat para pemimpin reformis-modernis pada 1 Juni 1972: 'Mereka telah memperlakukan kita seperti kucing kurap' (Dikutip dari Hassan 1980: 125). Sejak itu, berakhirlah sudah karir politik para pemimpin Masjumi.

Selain karena penolakan rehabilitasi Masjumi dan penyingkiran para pemimpinnya dari peran aktif dalam dunia politik, banyak kalangan Muslim yang kecewa dengan strategi pemerintah untuk 'mengulur-ulur waktu'. Penundaan penyelenggaraan pemilihan umum dari 1968 ke 1971, mengecewakan kelompok-kelompok Muslim yang yakin bahwa jika saja pemilihan umum diadakan lebih awal, hal itu akan menjamin hasil pemilu yang lebih menguntungkan buat mereka.

Tidak seperti Masjumi, cara rezim Orde Baru dalam memperlakukan NU relatif lebih baik. Setelah menilai karakter dari para pemimpin *'old-guard'* NU, para penasehat Suharto menyimpulkan bahwa NU bukanlah ancaman potensial bagi Orde Baru, 'karena sudah menjadi kebiasaan NU untuk menyesuaikan diri dengan angin yang berhembus' (Elson 2001: 185). Di mata para penasehat Suharto, Idham dan para koleganya akan mendukung Suharto persis sebagaimana mereka dulu mendukung Sukarno asalkan mereka diberi status dan dana

untuk kegiatan-kegiatan keagamaan dan yang lainnya (Crouch 1988: 264). Maka, kepentingan-kepentingan politik NU untuk periode waktu tertentu tetap aman. Para tokoh NU yang berpengaruh, seperti Idham Chalid dan Mohammad Dachlan, bahkan ditunjuk sebagai menteri dalam Kabinet Pembangunan Pertama (1968-1973). Sampai pemilihan umum 1971, NU tidak mengalami intervensi yang besar-besaran dari Opsus terhadap urusan-urusan internal partai.[57] Di luar NU, dua partai Islam lainnya, yaitu PSII dan Perti, mengalami intervensi pemerintah dalam kadar yang lebih ringan jika dibandingkan Parmusi karena keduanya dianggap sebagai partai minoritas.

Karena dijalankannya taktik-taktik 'buldozer' oleh pihak pemerintah, hasil keseluruhan dari partai-partai politik Islam dalam pemilihan umum tahun 1971 sangatlah mengecewakan. Total persentase yang diraih oleh semua partai politik Islam hanya 27,1 persen. Penyingkiran para pemimpin Masjumi yang berpengaruh dari Parmusi dan intervensi pemerintah terhadap urusan-urusan internal partai telah mengalienasikan banyak pendukung tradisional dari aktivitasme Islam reformis-modernis. Sebagai konsekuensinya, Parmusi, sebagai penerus Masjumi yang meraih 20,9 persen pada pemilu 1955, mengalami kemerosotan yang parah dengan hanya meraih 5,4 persen. Sementara itu, karena relatif terbebas dari inetrvensi rezim Orde Baru, hasil perolehan NU sedikit meningkat dari 18,4 persen pada 1955 menjadi 18,7 persen pada tahun 1971. Sedangkan hasil suara dari dua partai politik Islam lainnya hanya 3,0 persen.

Meskipun Golkar memenangkan pemilu itu secara telak (62,8 persen), rezim Orde Baru masih merasa terancam dengan meningkatnya perolehan suara NU. Segera sesudah pemilu, pemerintah mulai mengintervensi urusan-urusan internal NU. Dua pemimpin NU yang berpikiran independen, yaitu Mohammad

Dachlan dan Subchan Z.E., menjadi korban dari aksi Opsus yang menyingkirkan mereka dari kepemimpinan NU pada awal tahun 1972. Sejak saat itu, tak ada pemimpin NU yang diangkat dalam Kabinet Suharto. Menanggapi gerak bandul baru yang berlawanan itu, pada akhir tahun 1971 dalam kesempatan Muktamar NU, Idham Chalid sebagai ketua NU menyerukan kembalinya NU kepada khittah 1926. Ini menjadi pertanda bahwa NU akan segera melepaskan fungsi-fungsi politiknya dan berkonsentrasi pada aktivitas-aktivitas sosio-religius (Crouch 1988: 271).

Pada bulan Januari 1973, semua partai politik Islam yang ada diperas menjadi satu, yaitu Partai Persatuan Pembangunan (PPP). Fusi ini dalam artian tertentu memiliki arti bergesernya medan konflik dari konflik yang berlangsung di luar partai (antar-partai) ke konflik internal (di tubuh partai). Pada saat inilah, pemerintah memperkenalkan konsep 'massa mengambang', yang bagi kelompok-kelompok Islam berarti menjauhkan afiliasi masyarakat kepada Islam politik. Langkah-langkah ini diperparah dengan adanya campur tangan dan intimidasi pemerintah kepada para aktivis partai, terutama dalam rangka untuk mengamankan kepemimpinan partai yang lebih disukainya agar partai tersebut lebih kooperatif di parlemen.

Pengalaman tak sedap yang pernah dialami PSII dan NU saat berada dalam satu partai tunggal (yaitu Masjumi) membuat kedua partai politik itu pada mulanya menolak ide pemerintah untuk melakukan fusi politik. Di sisi lain, Parmusi menyambut gembira ide tersebut karena memungkinkan terciptanya dampak positif bagi menguatnya ukhuwah Islamiyah. Kemungkinan penguatan itu juga yang membuat banyak perwira Angkatan Darat tak setuju dengan ide penggabungan partai-partai politik Islam tersebut. Namun dengan mengesampingkan kontroversi-

kontroversi di seputar ide tersebut, pemerintah tetap ngotot dan pihak partai-partai Islam tak punya pilihan lain selain menerima fusi tersebut. Pada muktamar pertama partai gabungan itu pada tahun 1975, dicapai kesepakatan bahwa fusi tersebut akan menggunakan kerangka kerja federasi sehingga akan menjamin otonomi relatif dari partai-partai politik yang bergabung dan mencerminkan alokasi kursi yang proporsional sesuai dengan hasil yang dicapai setiap partai politik pada pemilu 1971. Di tubuh PPP yang baru berdiri ini, Idham Chalid dan Bisri Sjansuri dari NU masing-masing memegang posisi sebagai Presiden dan ketua Dewan Penasehat partai, sementara M.S. Mintaredja dari Parmusi (yang sejak itu disebut sebagai Muslimin Indonesia [MI]) menjadi ketua dewan pengurus partai. Namun, sejak awal pendiriannya, struktur federatif dari partai ini bermakna bahwa keempat partai itu tidak sepenuhnya melebur menjadi satu entitas politik baru yang kohesif. Ini menjadikan PPP sangat rentan terhadap terjadinya rivalitas internal, terutama dengan adanya campur tangan pemerintah dalam urusan-urusan partai.

Di bawah kesepakatan itu, secara teoretis NU memegang posisi kepemimpinan dalam partai tersebut, dan ini tampak nyata paling tidak sampai pemilu 1977 berikutnya—meskipun memang NU tidak memegang posisi ketua. Ternyata, meskipun pemerintah telah menggunakan sarana-sarana represif dan taktik-taktik kotor, namun PPP berhasil meraih 29,3 persen dari total suara pada pemilu 1977. Ini sedikit lebih baik daripada total persentase yang diraih oleh partai-partai Islam pada pemilu 1971. Peningkatan jumlah suara bersama dengan semakin pedasnya kritik dari para pemimpin partai terhadap banyak kebijakan pemerintah mendorong pemerintah untuk melakukan intervensi lebih jauh agar bisa mengisolasi para pemimpin partai yang vokal dan untuk membentuk kepemimpinan partai yang

lebih disukai pemerintah. Segera setelah pemilu 1977, Djaelani Naro yang didukung pemerintah menyatakan dirinya sebagai ketua pengurus yang baru dari PPP tanpa ada persetujuan dari para fungsionaris partai, apalagi muktamar partai.

Karena hasutan yang dilakukan oleh Naro, para aktivis partai yang kritis, yang sebagian besar berasal dari elemen NU, disingkirkan dari struktur kepemimpinan partai, dan secara gradual dipaksa keluar dari DPR. Situasi ini menguntungkan para aktivis MI dan merugikan faksi NU. Perpecahan-perpecahan dan rivalitas-rivalitas dalam partai yang parah ini menguras energi partai. Sehingga pada pemilu berikutnya suara yang diraih PPP terus mengecewakan komunitas Islam. Total persentase suara yang diraih partai ini pada pemilu 1982 turun sebesar 1,3% (atau menjadi 28,0% dari total suara). Dalam menjelang pemilu berikutnya, kekecewaan politik NU memuncak. Ini ditandai dengan keputusan organisasi tersebut pada Muktamar 1984 untuk sepenuhnya menarik diri dari perpolitikan partai dan sepenuhnya kembali ke khittah 1926. Keputusan ini berarti NU akan berkonsentrasi pada usaha-usaha sosial dan pendidikan. Setelah keputusan ini, para anggota NU dibebaskan untuk memilih kendaraan politik yang disukainya, dan ini menimbulkan pukulan telak bagi PPP. Dengan hilangnya dukungan NU, hasil suara PPP pada pemilu tahun 1987 merosot tajam menjadi 16% dari total suara, dan pada pemilu tahun 1992 hanya naik 1%. Sejak tahun 1980-an, PPP telah mengalami demoralisasi dan tak memiliki kapasitas untuk mengartikulasikan aspirasi-aspirasi Islam.

Ketidakberdayaan PPP ini diperburuk dengan strategi-strategi yang dilakukan secara sengaja oleh pemerintah untuk melumpuhkan dukungan intelektual dan elektoral terhadap partai itu dan memperkuat dukungan intelektual dan elektoral

terhadap Golkar. Lewat pendirian Korps Pegawai Republik Indonesia (Korpri) pada tahun 1971, pemerintah memberlakukan peraturan-peraturan serta melakukan intimidasi-intimidasi yang melarang para pegawai negeri sipil untuk menjadi anggota dari partai politik Islam. Selain itu, peluang PPP untuk memiliki pengaruh yang signifikan baik di DPR maupun di MPR terhambat oleh adanya hak Presiden untuk mengangkat sejumlah besar anggota DPR dan MPR. Sebagai akibatnya, peran politik PPP teredusir menjadi sekadar pemberi legitimasi terhadap kebijakan pemerintah.

Lumpuhnya partai politik Islam ini kontras dengan posisi kalangan abangan Jawa dan minoritas Kristen yang memiliki representasi yang berlebih (*over-represented*) baik di kabinet maupun di DPR untuk kurun yang panjang dari jangka kekuasaan Orde Baru. Pembentukan kabinet oleh Suharto sendiri mengabaikan representasi berdasarkan agama, dan komunitas Kristen diuntungkan oleh pemilikan kualifikasi-kualifikasi pendidikan yang lebih tinggi dan adanya lobi-lobi yang kuat di dalam lingkaran dalam kekuasaan Suharto. Sampai dengan Kabinet Pembangunan Keempat (Maret 1983-Maret 1988), jumlah orang Kristen (baik Katolik maupun Protestan) dalam kabinet terus meningkat dari tiga pada kabinet periode 1968/1973, empat pada kabinet 1973/1978, lima pada kabinet 1978/1983, menjadi enam pada kabinet periode 1983/1988.[58] Pada gilirannya, hal ini mencerminkan kuatnya pengaruh orang-orang Kristen dalam kantor-kantor pemerintah tertentu. Fenomena yang sama juga terjadi di DPR. Berdasarkan pada data dari Biro Pusat Statistik, rata-rata persentase nasional dari orang-orang Katolik dan Protestan dibandingkan total penduduk Indonesia sepanjang tahun 1971-1987 masing-masing sebesar 3% dan 5,5% (Surbakti 1991: 59-94). Pada saat yang sama, rata-rata persentase orang-

orang Katolik dan Protestan di DPR masing-masing sebesar 8,2% dan 9,2% (Karim 1999: 121; Haris 1997: 96).[59] Jadi, persentase orang Kristen dalam DPR lebih besar daripada persentase penduduk Kristen di Indonesia. Secara kontras, rata-rata persentase orang Muslim di Parlemen (80,2%) berada di bawah rata-rata persentase penduduk Muslim (87%).[60]

Selain marjinalisasi Islam politik, rezim pemerintahan Orde Baru juga melakukan usaha-usaha untuk menetralisir pengaruh Islam dalam ranah politik. Para pemimpin awal Orde Baru bukan hanya berkepentingan untuk mengekang pengaruh kultural Islam, namun juga berusaha untuk memperbesar otonomi varian (keagamaan) abangan sebagai sebuah penyeimbang politik. Penolakan rezim Orde Baru untuk menggunakan bahkan simbol Islam di lingkungan negara (*the official sphere*) menyerupai sikap kalangan istana Jawa (di masa penjajahan kolonial) pada bagian akhir abad ke-19. Rezim Orde Baru mulai mengagung-agungkan politik dan budaya Jawa neo-klasik dan mengembangkan bahasa yang sangat didominasi Sansekerta. Kerajaan Hindu Majapahit yang besar dijadikan sebagai pusat teladan. Istana presiden diberi nama *Bina Graha*, butir-butir Pancasila disebut sebagai *Eka Prasetya Pancakarsa* dan seterusnya. Pada tahun 1973, para pemimpin Orde Baru yang berorientasi abangan melangkah lebih jauh dengan mengakui *kebatinan* sebagai agama tersendiri. Namun upaya mereka untuk melegalisasikan pengakuan ini lewat GBHN (Garis-garis Besar Haluan Negara) menghadapi penentangan yang sangat kuat dari kaum Muslim yang menganggap upaya tersebut sebagai usaha untuk mendorong kaum Muslim abangan untuk keluar sepenuhnya dari keimanan Islam.

Pemerintah juga berusaha meningkatkan daya pengaruh birokrasi atas Islam. Pada tahun 1973, posisi Menteri Agama yang secara tradisional dialokasikan kepada wakil NU atau

Muhammadiyah, dipegang oleh seorang intelektual independen yang berlatar belakang pendidikan pasca-sarjana Barat (McGill University), Prof. Mukti Ali.[61] Lima tahun kemudian, jabatan portofolio ini bahkan diberikan kepada seorang militer yang tidak memiliki bobot keislaman *(Islamic credential),* yaitu Alamsjah Prawiranegara (mantan anggota Spri Suharto). Pengangkatan orang-orang ini yang memiliki kecenderungan akomodasionis yang kuat dimaksudkan bukan hanya untuk melemahkan pengaruh dari organisasi Islam, namun juga mengarahkan para pemimpin Muslim agar mau bekerjasama dengan pihak otoritas pemerintah demi tujuan pembangunan nasional.

Setelah merasa pasti bahwa Menteri Agama akan mendukung pembangunan nasional, pemerintah melangkah lebih jauh dengan berusaha mensekularisasikan hukum Islam. Pada bulan Juli 1973, pihak pemerintahan mengajukan usulan hukum perkawinan yang (secara nyata) akan sangat mensekularisasikan undang-undang perkawinan di Indonesia dan secara efektif akan menghapus sistem pengadilan agama di Indonesia. Meskipun usulan itu seolah-olah berasal dari Departemen Kehakiman, namun pendorongnya berasal dari Ali Murtopo dan *think thank*-nya, yaitu *Center for Strategic and International Studies* (CSIS). Dengan memotong kompas kewenangan Departemen Agama, draft undang-undang itu dibuat tanpa merujuk atau meminta nasehat dari organisasi Islam. Mark Cammack menggambarkan usulan undang-undang perkawinan ini sebagai berikut (1997: 151):

> Usulan itu menetapkan adanya satu peraturan perkawinan dan perceraian yang berlaku bagi seluruh orang Indonesia tak peduli apapun agamanya. Usulan itu mengharuskan dilakukannya

pencatatan sipil untuk perkawinan dan persetujuan pengadilan untuk perceraian dan poligami. Selain itu, untuk perceraian maupun perkawinan antar-agama, akan diberlakukan aturan-aturan yang ketat. Penegakan hukum ini akan dipercayakan kepada pengadilan sipil, dan ini akan mereduksi jurisdiksi (batas kewenangan) pengadilan-pengadilan yang lain di luar Jawa hanya sebatas perkara-perkara warisan dan menjadikan pengadilan agama Islam di Jawa, Madura, dan Kalimantan Selatan tak memiliki tugas apa-apa.

Aturan ini bisa ditafsirkan sebagai sebuah usaha untuk mensekularisasikan hukum keluarga. Pada titik ini, peroses sekularisasi hukum Islam telah melangkah terlampau jauh. Sejak abad yang lalu semasa era kolonial, hukum pidana dan perdata telah sepenuhnya disekularisasikan, sementara hukum keluarga dibiarkan tetap 'Islami'. Proses sekularisasi terhadap hukum keluarga ini tampaknya masih menjadi sebuah problem yang serius di Indonesia, sebagaimana di negara-negara Dunia Muslim lainnya. Anderson (1959: 90) barangkali memiliki penjelasan yang tepat mengenai alasan mengapa bisa demikian: 'Hukum keluarga-lah yang selalu dianggap menjadi jantung utama dari syariah karena bagian hukum inilah yang dianggap oleh kaum Muslim sebagai pintu masuk ke dalam seluk-beluk agama mereka.' Barangkali karena alasan inilah, usulan itu menghadapi kemarahan dan oposisi yang kuat dari kaum Muslim baik di dalam maupun di luar DPR. Kelompok-kelompok aksi Islam dengan beberapa ratus pemuda Muslim membanjiri gedung DPR hingga akhirnya rancangan undang-undang itu diubah untuk memenuhi beberapa keberatan yang diajukan oleh PPP. Sebuah terobosan dalam usaha untuk memecahkan konflik ini hanya tercapai ketika Jenderal Sumitro, pesaing Ali Murtopo,

mengambil alih persoalan itu dengan memulai berdiskusi dengan para pemimpin Muslim di luar proses legislatif yang formal.

Untuk menjamin konformitas Islam dengan orthodoksi resmi, pada tahun 1975, pemerintah berhasil mendirikan sebuah lembaga tunggal untuk ulama Indonesia, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI). Dalam proses pemilihan ketua lembaga itu di semua level, pihak pemerintah melakukan intervensi. Untuk menjamin bahwa semua forum keagamaan akan bebas dari pesan-pesan politik yang berorientasi Islam, lewat Keputusan Menteri Agama No. 44/1978 dan No. 70/1978, isu-isu politik secara resmi dilarang digunakan sebagai tema utama dalam dakwah agama. Ini diperkuat dengan Keputusan Kopkamtib No. 152/1978 yang di antaranya melarang dakwah atau ceramah agama membicarakan persoalan-persoalan politik atau menentang Pancasila dan UUD 1945. Pada waktu yang hampir bersamaan, pemerintah dengan dukungan Ketetapan MPR No. II/1978 memulai program penataran Pancasila (P4)-nya. Dengan butir-butir panduan mengenai nilai-nilai moral untuk kehidupan sehari-hari, P4 menjadi tantangan bagi pandangan dunia Islam. Para pemimpin organisasi-organisasi Islam tak luput menjadi sasaran dari penataran ini.

Terobosan lebih jauh dalam upaya mensekularisasikan politik Indonesia dicapai lewat penegasan Orde Baru terhadap Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi organisasi-organisasi sosial dan politik. Perdebatan yang terjadi di lingkaran-lingkaran keagamaan di Indonesia mengenai Pancasila sebagai azas tunggal ini mengemuka pada bulan Agustus 1982 ketika Presiden Suharto menyatakan bahwa semua kekuatan sosial-politik, terutama partai-partai politik, harus menerima ideologi negara itu sebagai asas tunggal. Salah satu item utama dalam agenda Sidang Uumum MPR pada bulan Maret 1983 ialah menyusun rancangan GBHN.

Salah satu poin yang dimasukkan dalam GBHN ini ialah Ketetapan MPR mengenai keharusan dua partai politik dan Golkar untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal mereka.

Konsep asas tunggal ini melahirkan oposisi dari beragam elemen dan tokoh Islam. Beberapa menganggapnya sebagai usaha pemerintah untuk memaksakan program sekularisasi terhadap pandangan hidup Islam. Beberapa yang lain memandang kebijakan pemerintah ini sebagai warisan dari kebijakan kolonial Belanda yang membolehkan kaum Muslim untuk menjalankan peribadatan keagamaannya namun membatasi semua bentuk Islam politik. Bagi orang-orang seperti Sjafruddin Prawiranegara (seorang pemimpin Masjumi yang moderat) dan banyak pemimpin Muslim pada saat itu, penetapan Pancasila sebagai dasar negara dan landasan dari konstitusi masih bisa diterima. Namun, mereka menolak jika Pancasila dipaksakan menjadi satu-satunya dasar/prinsip dari organisasi-organisasi sosial dan politik. Sjafruddin mengeritik kebijakan ini dengan memakai 'bahasa' yang dipakai pemerintah sendiri, dengan berargumen bahwa hal itu bertentangan dengan UUD 1945. Dalam surat pribadinya kepada Presiden Suharto pada tanggal 7 Juli 1983, dia pada intinya menyatakan bahwa meskipun 'Pancasila dimaksudkan untuk menjadi Dasar Negara, dan landasan UUD 1945, namun Pancasila tidaklah digagas untuk menjadi dasar organisasi-organisasi warga negara, apakah itu organisasi politik, sosial atau lainnya'. Dia mendasarkan argumennya itu pada kata-kata Sukarno dalam pidato kelahiran Pancasila (1 Juni 1945) bahwa 'negara Indonesia yang akan kita dirikan haruslah merupakan sebuah negara gotong-royong'. 'Gagasan "gotong-royong" ini', menurut Sjafruddin, 'menyatakan secara implisit bahwa setiap orang yang ikut bergotong-royong mempertahankan identitas dan kepribadiannya sendiri. Yang Muslim tetap Muslim, yang

Kristen tetap Kristen, yang Buddha tetap Buddha, yang Hindu tetap Hindu, dan sebagainya'.[62] Dia lalu menutup surat itu dengan pertanyaan retoris berikut:

> Namun jika yang Kristen tak lagi diperbolehkan untuk membentuk organisasi-organisasi atas dasar prinsip-prinsip Kristen,... dan jika yang Muslim tak bisa mendirikan organisasi-organisasi yang didasarkan pada prinsip-prinsip Islam, dan hal yang sama terjadi pada warga-warga negara yang lain yang menganut agama-agama atau ideologi-ideologi yang lain, yang dilarang mendirikan organisasi-organisasi yang didasarkan pada keyakinan-keyakinan atau ideologi-ideologi mereka masing-masing, namun hanya diperbolehkan mendirikan organisasi-organisasi yang didasarkan pada Pancasila, maka Indonesia, negeri yang subur dan makmur ini, dengan banyak gunung dan lembahnya, pastilah menjadi padang pasir Sahara yang tandus, yang hanya terdiri dari batu-batu dan pasir-pasir yang zatnya sama.[63]

Meski terdapat ketidakpuasan dan penentangan yang kuat dari kelompok-kelompok dan para pemimpin Islam, namun kebijakan ini pada akhirnya diterima oleh organisasi-organisasi Islam yang besar. Sementara organisasi-organisasi Islam seperti PII dan kelompok pecahan dari HMI, yaitu HMI–MPO (Himpunan Mahasiswa Islam-Majelis Pertimbangan Organisasi, berdiri tahun 1986), yang tetap tak bersedia menerima asas tunggal, dilarang keberadaannya atau terpaksa menjadi gerakan-gerakan bawah tanah.

Untuk mengekang perlawanan dari pihak Islam, pihak pemerintah juga menggunakan beragam bentuk pemitnahan dan cara-cara represif. Yang menjadi keprihatinan dari banyak Muslim sebenarnya bukan saja represi itu sendiri, namun juga

peran menentukan dari para perwira Kristen dan abangan sebagai tokoh-tokoh kunci dalam aparatur represif negara. Keprihatinan ini diungkapkan secara emosional dalam banyak buku yang terbit setelah kejatuhan Suharto.[64] Sampai akhir tahun 1980-an, para perwira militer Kristen dan abangan menguasai kontrol atas tiga komponen utama dari aparatur keamanan: yaitu departemen pertahanan dan komando militer, dinas-dinas intelijen, dan Kopkamtib. Yang pertama, M. Panggabean (seorang Protestan) diangkat sebagai Panglima ABRI dan Menteri Pertahanan pada periode 1973/1978, dan L.B. Moerdani (seorang Katolik) memegang posisi yang sama dalam periode 1983/1988. Yang kedua, Ali Murtopo (seorang abangan) memegang kendali atas dinas-dinas intelijen (yaitu Opsus dan Bakin) setelah tahun 1968. Dia lalu digantikan oleh anak didik intelijennya, L.B. Murdani, yang berperanan dalam pembentukan lembaga intelijen strategis militer yang baru (BAIS) pada tahun 1983. Yang ketiga, M. Panggabean diangkat sebagai kepala Kopkamtib pada tahun 1969 dan kemudian Sudomo (seorang Protestan)[65] memegang posisi yang sama sejak 1974 dan seterusnya.

Ali Murtopo dikenal karena operasi rahasianya untuk membujuk para Muslim militan, terutama mereka yang memiliki hubungan dengan pemberontakan DI/TII di masa lalu, untuk menghidupkan gerakan baru yang bertujuan mendirikan negara Islam. Upaya ini dimaksudkan untuk mendiskreditkan partai politik Muslim, yaitu PPP, dan juga menyediakan dalih bagi penangkapan para aktivis politik Muslim secara lebih luas.[66]

Laksamana Sudomo di mata komunitas Islam memiliki reputasi yang buruk karena membiarkan Kopkamtib mengontrol isi dari khutbah agama dan terlalu jauh mengintervensi aktivitas organisasi-organisasi Islam. Dia bertanggungjawab atas penangkapan dan

pemenjaraan para aktivis Isalm yang dituduhnya melakukan subversi. Antara tahun 1977-1980 saja, sekitar 6.000 aktivis Islam ditangkap (*Sinar Harapan*, 03/04/2003) dan banyak dari mereka yang dipenjara dengan atau tanpa proses pengadilan.[67]

Jenderal L.B. Murdani merupakan pemimpin terakhir dari kelompok Ali Murtopo. Sebagai seorang perwira intelijen dan kemudian menjadi Panglima ABRI, dia memiliki reputasi dalam hal 'Kristenisasi' dinas-dinas intelijen dan juga dalam memperlambat promosi para perwira santri jika dibandingkan dengan para perwira abangan atau Kristen (Liddle 1995: 18-19). Dia juga bertanggungjawab atas pembantaian ratusan Muslim di Tandjung Priok (Jakarta) pada tanggal 12 September 1984 setelah berlangsungnya protes dari kaum Muslim di daerah itu terhadap perilaku tak sopan dari para pejabat militer lokal.[68]

Karena rasa frustasi secara politik dan ekonomi, beberapa pemimpin Muslim mengalihkan aktivitasnya kepada gerakan-gerakan oposisi. Maka, para pemimpin gaek Masjumi, seperti Mohammad Natsir, Burhanuddin Harahap dan Sjafruddin Prawiranegara dan para aktivis Muslim yang lebih muda seperti Anwar Harjono dan A.M Fatwa bergabung dengan sekelompok pensiunan jenderal, termasuk Nasution, Mokoginta, Yasin, Hugeng dan Ali Sadikin. Kelompok ini, yang kadangkala disebut sebagai 'barisan sakit hati', mendirikan sebuah gerakan oposisi yang kemudian dikenal sebagai '*Kelompok Petisi 50*'.[69]

Beberapa militan Muslim yang menganut keyakinan-keyakinan fundamentalis yang radikal bahkan beralih kepada aktivitas-aktivitas kekerasan. Secara khas, mereka percaya bahwa diri mereka adalah korban-korban dari konspirasi-konspirasi non-Muslim, karena itu target tipikal dari aktivitas-aktivitas teroris mereka adalah properti-properti milik non-Muslim.[70] Ketika

pemerintah bertindak tegas terhadap aktivitas-aktivitas teroris ini, beberapa dari militan Muslim itu semakin dalam terlibat dalam gerakan-gerakan bawah tanah atau melarikan diri ke negeri-negeri tetangga.

Karena bahaya dan rapuhnya gerakan-gerakan radikal ini, ada dua kemungkinan pilihan lain yang tersedia untuk mengatasi rasa frustasi secara politik dan ekonomi di kalangan kaum Muslim ini: berakomodasi orthodoksi negara dan struktur politik yang ada, atau kembali kepada gerakan-gerakan kultural dan pendidikan secara umum, atau kepada gerakan intelektual berbasis masjid secara khusus. Dua pilihan itulah yang kelak akan menjadi arus utama dari respons intelektual Muslim terhadap kebuntuan Islam politik.

Respons Intelektual dari Generasi Kedua Inteligensia Muslim

Sudah sejak tahun 1967, Muhammadiyah secara resmi menegaskan kembali perannya sebagai lembaga dakwah lewat usaha kesejahteraan sosial dan pendidikan—meski tetap membolehkan individu-individu anggotanya untuk bergabung dengan partai-partai politik. Pada 1973, Muhammadiyah memiliki 7.000 sekolah dasar dan menengah, beberapa universitas, lima rumah sakit, 451 klinik, 3.250 masjid, 104 panti asuhan dan 2.750 kantor dakwah.[71] Pada 1987, Muhammadiyah mengelola 20.000 sekolah dasar dan menengah, enambelas universitas, duapuluh satu akademi, sembilan rumah sakit, ratusan klinik kecil dan lebih dari 10.000 masjid (Tapol 1987: 5).

Sejak awal tahun yang sama, para mantan pemimpin Masjumi mulai menyadari pentingnya memperluas lingkup perjuangan Islam ke arena-arena non-politik. Baru saja dibebaskan dari

penjara, namun segera dihadapkan dengan batu penghalang politik yang baru, mereka mulai mempertanyakan betapa rapuhnya fondasi Islam politik. Segera setelah Suharto menolak perehabilitasian Masjumi pada bulan Januari 1967, para pemimpin Masjumi dan beberapa ulama reformis-modernis mengadakan sebuah pertemuan di masjid Al-Munawarrah (Tanah Abang, Jakarta) pada 26 Februari 1967.[72] Pertemuan itu berusaha untuk mencari tahu alasan-alasan di balik lemahnya Islam politik, dan kemudian menyimpulkan sebagai berikut:

> Yang *pertama*, partai-partai Islam tidak cukup mendapatkan dukungan dari ummat di negeri ini; yang *kedua*, para pemimpin Islam tidak memiliki visi dan misi bersama dalam perjuangan politik mereka; yang *ketiga*, jumlah ummat Muslim di Indonesia secara statistik memang besar, namun secara kualitatif kecil, baik dari segi kualitas aqidahnya, ibadahnya, akhlaknya, maupun dalam penguasaannya atas pengetahuan umum dan ekonomi.

Berdasarkan pertimbangan-pertimbangan tersebut, pertemuan itu merekomendasikan pentingnya pendirian sebuah lembaga dakwah khusus yang berorientasi pada pelaksanaan dakwah Islam secara lebih luas dan komprehensif. Lembaga ini, yang diberi nama Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), berdiri pada bulan Mei 1967. Dewan pengurus pertama dari organisasi ini dipimpin oleh Mohammad Natsir dan H.M. Rasjidi sebagai ketua dan wakil ketua, serta didukung oleh tokoh-tokoh terkemuka Masjumi dan ulama reformis-modernis, seperti Prawoto Mangkusasmita, Osman Raliby, Zaininal Abidin Achmad dan beberapa yang lain sebagai anggotanya.[73]

Pendirian DDII merupakan usaha terakhir dari para intelektual Muslim dari generasi Natsir untuk mengislamkan politik nasional

lewat cara-cara non-politik. Dalam kata-kata Natsir: 'Kita tak lagi mengadakan dakwah dengan cara-cara politik, namun terlibat dalam aktivitas-aktivitas politik dengan cara-cara dakwah. Hasilnya akan sama' (Dikutip dari Mahendra 1995: 129).

Sejak saat itu, istilah 'dakwah' menjadi populer dalam ruang publik Indonesia, terutama di kalangan komunitas Muslim. Sebelumnya, kaum Muslim Indonesia cenderung menggunakan istilah 'tabligh' yang lebih berasosiasi dengan penyebarluasan ajaran secara lisan. Dengan diperkenalkannya istilah dakwah, yang mengimplikasikan usaha yang lebih luas daripada tabligh, penyebarluasan Islam berubah dari ceramah lisan (*bi'l-lisan*) menjadi lebih kepada tindakan nyata (*bi'l-hal*). Banyak para pemimpin dan sarjana Muslim yang percaya bahwa dakwah merupakan jawaban yang tepat terhadap modernisasi yang disponsori pemerintah dan terhadap rasa frustasi politik kaum Muslim. Pendekatan dakwah juga diyakini merupakan cara efektif untuk mencapai persatuan ummat baik secara keagamaan maupun secara politik.

'Persatuan' ummat dan 'dakwah' lantas menjadi tema-tema utama dalam wacana Islam, terutama di kalangan para pemimpin Islam senior. Sebuah seminar khusus mengenai persoalan ini, yang diadakan di Malang pada bulan Juli 1968 oleh Jajasan Dana Bantuan Untuk Tjalon Hadji Indonesia (JDBTHI), menyoroti keutamaan pendekatan dakwah ketimbang pendekatan politik. Pada tahun yang sama, seruan akan persatuan ummat Islam, seperti yang sering terjadi di masa lalu, membangkitkan tuntutan yang meluas bagi dilaksanakannya Konggres Umat Islam se-Indonesia. Di mata seorang ulama pembaharu terkemuka, E.Z. Muttaqien: 'Lewat pendekatan dakwah, semua kekuatan Islam bisa turut serta dan membagi tugas sesuai dengan kesanggupan mereka masing-masing. Konflik-konflik antar kelompok akan

bisa diminimalisir karena apapun yang diraih berasal dari usaha-usaha dan kerja ummat sendiri, dan bukan dari imbalan-imbalan yang diberikan oleh mereka yang berada di kalangan puncak pemerintahan nasional' (Dikutip dari Hassan 1975: 83). Pandangan ini didukung oleh para peserta seminar yang lain seperti Zakijah Daradjat, Shalahuddin Sanusi, Anwar Harjono, dan Mukti Ali. Menurut Sanusi, pengarang buku terkenal, *Integrasi Ummat Islam* (terbit tahun 1967), akar penyebab dari disintegrasi Islam serta dari problem-problem sosial dan personal dalam ummat Islam ialah karena tak diterapkannya ajaran-ajaran sosial dan moral Islam. Dengan begitu, metode integrasi dan regenerasi serta rekonstruksi ummat Muslim haruslah dakwah, bukan partai politik.[74]

Untuk merayakan euforia Muslim terhadap usaha dakwah, pada akhir tahun 1960-an, DDII membuat sebuah publikasi dakwah yang disebut *Media Dakwah*. Mohammad Natsir menulis sebuah buku panduan khusus mengenai persoalan ini dengan judul *Fiqhud-Da'wah* yang diterbitkan pada tahun 1969. Selanjutnya, lebih dari 25 buku dengan judul 'dakwah' ditulis oleh para pengarang Indonesia yang lain pada tahun 1970-an saja.[75]

DDII memposisikan dirinya sebagai sumber utama dan agen konsultasi bagi dakwah Islam yang efektif di masyarakat modern. Dalam rangka kepeduliannya dalam membantu meningkatkan kondisi higienis sosial dan pelayanan kesehatan, DDII mengelola sebuah klinik kontrol kelahiran dan bekerja bersama dengan dokter-dokter di Lembaga Kesehatan Mahasiswa Islam Indonesia (LKMII) Jakarta dan dengan akademi perawat Islam Yayasan Rumah Sakit Islam (YARSI) di Jakarta. Selain itu, dalam rangka kepeduliannya terhadap peningkatan pendidikan Islam, DDII membantu membangun dan memperlengkapi pepustakaan-

perpustakaan di masjid-masjid, universitas-universitas dan lembaga-lembaga dakwah. DDII juga berusaha untuk melakukan standarisasi kurikulum pesantren melalui kerjasama dengan sejumlah perhimpunan pesantren yang berhaluan reformis (Hassan 1975: 105-106).[76]

DDII juga bereksperimen, dengan mengumpulkan para pemimpin pesantren, para aktivis Islam dari universitas-universitas dan tokoh-tokoh sosial, untuk melanjutkan apa yang telah dirintis oleh Wirsosandjojo bersaudara (Satiman dan Sukiman) di masa sebelum perang, yaitu pendirian '*Pesantren Luhur*' (*Ma'had 'aly*). Pesantren jenis ini menawarkan pelajaran-pelajaran agama tingkat tinggi dan pelajaran-pelajaran umum kepada para santri yang berlatar pesantren atau mengajarkan studi Islam yang mendalam kepada para santri yang berlatar belakang universitas sekuler.[77] Pesantren Ulil Albab merupakan contoh paling sukses dari eksperimentasi ini. Dari pesantren ini, tokoh-tokoh Islam terkemuka seperti Didin Hafiduddin, seorang pemimpin berpengaruh dalam gerakan tarbiyah yang terkenal sejak akhir tahun 1980-an, muncul.[78]

Selain itu, DDII juga mulai mengembangkan dakwah lewat media massa (terutama radio) dan penerbitan Islam. DDII juga secara teratur mengadakan program-program pelatihan bagi para dai Islam (yang banyak darinya akan dikirim ke daerah-daerah terpencil dan zona-zona transmigrasi). DDII juga terlibat dalam forum-forum Islam internasional dan organisasi-organisasi multilateral. Karena lobi yang dilakukan Natsir dalam Liga Dunia Muslim (*Rabithat Al-Alam Al-Islami*, berdiri tahun 1962), DDII berhasil mendapatkan akses ke lembaga-lembaga donor dari negara-negara Timur Tengah. Hal ini memungkinkannya untuk membiayai aktivitas-aktivitas dakwah dan untuk mengirimkan para siswa Indonesia untuk melanjutkan belajar

keluar negeri di negeri-negeri Timur Tengah.[79] Yang terakhir namun juga penting, DDII melakukan usaha-usaha awal untuk merekrut kader-kader muda dengan tujuan untuk menciptakan para intelektual 'organik' bagi gerakan-gerakan masjid (dakwah). Semua usaha ini, terutama yang terakhir, merupakan langkah terakhir dari generasi Natsir dalam proyek historis Islamisasi inteligensia Indonesia.

Respons Intelektual Generasi Ketiga Inteligensia Muslim

Generasi ketiga inteligensia Indonesia, yang sebagian besar terdiri dari mereka yang lahir di bagian akhir tahun 1910-an dan 1920-an, memainkan peran utama dalam kepemimpinan politik awal Orde Baru. Sungguhpun begitu, peran intelektual dan politik inteligensia Muslim dari generasi ini justru kecil sekali. Paling tidak terdapat dua alasan untuk hal ini. Pertama, kepemimpinan politik Orde Baru didominasi oleh inteligensia militer, sementara elemen-elemen Islam dalam Angkatan Darat telah termajinalkan sejak masa revolusi kemerdekaan, terutama sejak desersi yang dilakukan oleh kekuatan-kekuatan gerilya Islam dari korps tentara nasional. Sehingga, pada saat naiknya Orde baru, sedikit sekali perwira militer santri dalam Angkatan Darat.[80] Kedua, perkembangan intelektual dari inteligensia Muslim generasi ini tersandung faktor historis. Lahir pada masa-masa akhir era kolonial, generasi ini masih mengalami diskriminasi kebijakan pendidikan Belanda yang lebih mengutamakan kaum priyayi, yang berakibat langsung pada kurangnya sumber pasokan *(supply-side)* inteligensia Muslim. Lebih buruk lagi, pendidikan tinggi yang dijalani oleh mereka yang jumlahnya sedikit ini pun terputus oleh kedatangan pendudukan Jepang dan revolusi

kemeredekaan. Akibatnya, sedikit sekali santri dari generasi ini yang bisa menyelesaikan pendidikan tingginya.

Di antara tokoh-tokoh inteligensia Muslim dari generasi ini yang bisa menyelesaikan pendidikan tingginya ialah Lafran Pane (lahir tahun 1922), M. Jusdi Ghazali (lahir tahun 1923), Mukti Ali (lahir tahun 1923), Anwar Harjono (lahir tahun 1923), Anton Timur Djaelani (lahir tahun 1923),[81] M.S. Mintaredja (lahir tahun 1921), Dahlan Ranuwihardjo (lahir tahun 1925), Harun Nasution ((lahir tahun 1919), Achmad Baiquni (lahir tahun 1923), Deliar Noer (lahir tahun 1926), Bustanil Arifin (lahir tahun 1925), Barli Halim (lahir tahun 1927), Ismail Suny (lahir tahun 1929), dan Ismail Hasan Metareum (lahir tahun 1929). Kebanyakan dari mereka menjadi tokoh-tokoh kunci dalam pendirian dan/atau perkembangan dari GPII, HMI, dan PII. Kebanyakan dari mereka terpotong studinya karena adanya perjuangan kemerdekaan dan baru bisa menyelesaikan pendidikan S1-nya pada tahun 1950-an atau bahkan pada awal-awal tahun 1960-an.

Pada permulaan Orde Baru tahun 1966, hanya terdapat beberapa intelektual Muslim yang pernah mengikuti program pascasarjana di universitas-universitas Barat. Mereka ini di antaranya Deliar Noer, Achmad Baiquni, Mukti Ali, Harun Nasution, Anton Timur Djaelani, Barli Halim dan Ismail Suny.[82] Mintaredja sesunguhnya pernah juga mengikuti pendidikan tinggi di Universitas Leiden pada akhir tahun 1950-an, namun dia hanya mengikuti program non-gelar di *School of Law*.

Selain orang-orang tersebut, ada pula empat intelektual Muslim terkenal lainnya yang pernah belajar di universitas-universitas Barat (semuanya di AS) pada masa itu: yaitu Bintoro Tjokroamidjojo (lahir tahun 1931), Subchan Z.E. (lahir tahun

1931), Imaduddin Abdulrahim (lahir tahun 1931) dan Ibrahim Hasan (lahir tahun 1935).[83] Namun, masing-masing dari mereka ini lahir dalam periode transisi antara generasi ketiga dan keempat, dan bahkan sebenarnya lebih dekat dengan generasi keempat, meskipun dua nama pertama di atas telah memegang posisi-posisi kepemimpinan senior dalam gerakan intelektual Islam ketika Orde Baru muncul.

Kurangnya keunggulan kompetitif dari generasi ketiga inteligensia Muslim juga dikarenakan oleh karakteristik disiplin keilmuan yang mereka tekuni. Kebanyakan dari mereka terdidik dalam disiplin ilmu-ilmu sosial dan humaniora yang kurang kompatibel dengan proyek modernisasi teknokratik ala Orde Baru.[84] Dengan langkanya kaum Muslim yang berpendidikan tinggi, apalagi berpendidikan Barat, ketidakcocokan ini berarti hanya ada sedikit sekali intelektual Muslim yang bisa memegang posisi-posisi strategis pada tahun-tahun awal Orde Baru.

Para intelektual Muslim dari generasi ini memiliki impian yang sama dengan generasi Natsir (generasi kedua) tentang kebangkitan kembali pengaruh Islam politik setelah mengalami kemunduran pada era Sukarno. Meski begitu, sementara para intelektual generasi kedua mengutamakan apa yang disebut Mintaredja sebagai 'kemenangan-kemenangan formal' (seperti rehabilitasi Masjumi dan diterimanya Piagam Jakarta) sebagai ukuran hakiki dari keberhasilan perjuangan Islam, inteligensia Muslim dari generasi ketiga secara umum memprioritaskan pada 'kemenangan-kemenangan material' (pencapaian substantif).[85] Oleh karena itu, generasi ketiga ini cenderung lebih bersedia untuk menerima tatanan politik yang baru sepanjang aspirasi-aspirasi dan representasi politik Islam terakomodasi dalam dunia politik dan birokrasi yang baru. Bahkan bagi seorang seperti Deliar Noer, proyek modernisasi Orde Baru tidak menimbulkan

masalah teologis karena esensi dari proyek modernisasi sesuai dengan ajaran-ajaran sosial Islam. Dalam usaha-usahanya untuk mendukung usulan Hatta pada tahun-tahun awal Orde Baru untuk mendirikan sebuah partai politik Islam yang inklusif, yaitu Partai Demokrasi Islam Indonesia, Noer juga menyerukan kepada para pemimpin Muslim untuk mengakhiri obsesi mereka terhadap Piagam Jakarta (Wahib 1981: 1947). Secara umum dapat dikatakan, karena merupakan 'anak-anak revolusi' yang telah dipersatukan oleh perjuangan dalam semangat keberbagian identitas kebangsaan dan solidaritas persaudaraan yang intens dengan kelompok-kelompok politik yang lain dan tentara nasional, generasi ketiga inteligensia Muslim cenderung bersikap lebih akomodatif dalam orientasi politiknya, kecuali mereka yang sangat dekat dengan kelompok Natsir, seperti misalnya Anwar Harjono.

Namun, meskipun telah menunjukkan sikap-sikap akomodatif, hal itu bukanlah jaminan bagi raihan-raihan politik yang substansial. Karena profil pendidikannya, para intelektual Muslim dari generasi ini sebagian besar tak mampu bersaing dengan superioritas dan ketepatgunaan kualifikasi-kualifikasi pendidikan para intelektual sekuler dan Kristen. Selain itu, pada moemen historis ketika generasi ini siap untuk memainkan peran kepemimpinan intelektual dan politik, kebijakan Orde Baru untuk menjinakkan Islam politik membatasi peran publik dari para intelektual Muslim. Sehingga, para intelektual (sipil) Muslim dari generasi ini tak bsa memainkan peran yang subtansial dalam politik dan birokrasi Orde Baru. Paling banter, hanya dua dari mereka yang pernah menjadi menteri dalam kabinet Suharto. Karena sikap politik akomodasionisme dan perannya sebagai 'tangan-kanan' Suharto dalam kepemimpinan Parmusi, Mintaredja diangkat sebagai Menteri Luar Negeri (1958-1973) dan kemudian

menjadi Menteri Sosial (1973-1978). Karena keahliannya dalam ilmu perbandingan agama, Mukti Ali diangkat sebagai Menteri Agama (1973-1978). Sementara para intelektual Muslim lainnya hanya bisa menduduki jajaran lapis kedua atau paling banyak di posisi-posisi periferal dalam politik dan birokrasi Orde Baru.[86]

Di luar arena politik formal, kontribusi utama dari generasi ini terhadap perkembangan inteligensia Muslim ialah usaha-usaha rintisannya dalam mendirikan dan mengembangkan perhimpunan-perhimpunan intelektual dan pelajar/mahasiswa Islam. Pada tahun-tahun awal Orde Baru, para intelektual Muslim dari generasi ini berupaya untuk memperkuat daya-tawar politik mereka lewat pengkonsolidasian Persatuan Sardjana Muslim Indonesia (Persami) yang telah didirikan pada 1964. Di bawah bayang-bayang semangat inteligensia Muslim generasi ketiga, ketua organisasi ini untuk dua periode ke depan (1966-1971, 1971-1974) ialah sosok yang berasal dari periode transisi, yaitu Bintoro Tjokroamidjojo, yang bertindak sebagai jembatan antara generasi ketiga dan keempat inteligensia. Namun, adanya konflik-konflik internal yang tajam mengancam daya tawar (*bargaining power*) dari organisasi ini. Para mantan anggota HMI dan PMII dalam Persami bertengkar satu sama lain terutama dalam hal posisi kepemimpinan. Pada tahun 1968, para intelektual dari kelompok tradisional di tubuh Persami memisahkan diri dan mendirikan perhimpunan sarjana tradisionalis tersendiri, yaitu Ikatan Sardjana Islam Indonesia (ISII) di bawah kepemimpinan Subchan Z.E. Namun, setelah kematian Subchan pada tahun 1970, ISII lenyap dengan cepat dari ruang publik. Sementara itu, Persami masih terus eksis hingga beberapa tahun kemudian dengan jumlah anggotanya pada tahun 1974 sekitar 400 (Anwar 1995: 252).

Ideologi dan orientasi Persami dalam tingkatan tertentu

mencerminkan kecenderungan akomodatif dari generasi ketiga inteligensia Muslim dan kepetingan-kepentingan yang lebih pragmatis dari ketuanya, meski pada kenyataannya para pendukung Islam politik juga eksis dalam organisasi ini. Dengan menduduki posisi yang relatif strategis dalam birokrasi pemerintahan, sebagai asisten pribadi Presiden (1966-1967) dan Sekretaris Bappenas (1967-1968), Tjokroamidjojo mengarahkan Persami untuk mendukung proyek modernisasi pemerintah. Dalam pandangannya, kaum Muslim harus melibatkan diri dan merespons lingkungan sosio-politik mereka secara dinamis agar bisa menyesuaikan diri dengan tepat terhadap perubahan yang terjadi secara terus-menerus dalam lingkungan sosio-politik. Menurutnya, agar tidak tertinggal 'kereta' pembangunan Orde Baru, kaum Muslim diharapkan memainkan peran aktif dalam proses itu dengan menawarkan pemikiran-pemikiran dan tindakan-tindakan yang konstruktif. Selanjutnya, Persami lebih terlibat dalam persoalan-persoalan praktis ketimbang dalam persoalan-persoalan filosofis. Pada akhir tahun 1970-an, misalnya, Persami mengadakan seminar-seminar mengenai pembangunan daerah, dan mulai mempopulerkan apa yang disebut pembangunan alternatif (Hassan 1980: 140-141; Rahardjo 1993: 23).

Dengan cara ini, Persami dan birokrat santri eselon atas yang pertama-tama dalam birokrasi Orde Baru, seperti Achmad Tirtosudiro, Bustanil Arifin, Bintoro Tjokroamidjojo, Deliar Noer dan beberapa yang lainnya,[87] membentuk embrio dari 'blok dalam' kaum Muslim (dalam politik dan birokrasi Orde Baru), yang memberi fonsasi bagi upaya saling mendekat *(rapprochement)* antara inteligensia Islam dan pemerintah Orde Baru di masa depan. Selama beberapa waktu, proses ini tidak berjalan lancar karena kebijakan Orde Baru setelah 1973 menjadi lebih represif dan hanya memberikan sedikit ruang bagi

pengekspresian ide-ide dan identitas-identitas Islam dalam ruang publik. Untuk menghindarkan diri dari akibat-akibat buruk yang mungkin diterima jika dianggap sebagai juru bicara bagi aspirasi-aspirasi Islam, para birokrat santri mengambil jarak dengan tidak melindungi atau menjalin hubungan terbuka dengan organisi-organisasi pergerakan atau aksi-aksi kolektif Islam. Maka, setelah kematian Sekretaris Jenderalnya, Sudjoko Prasodjo pada tahun 1974, Tjokroamidjojo mengundurkan diri dari Persami, dan sebagai akibatnya, Persami pun lenyap dari ruang publik (Rahardjo, 1993: 23-24). Namun, meski Persami tak ada lagi, inteligensia Islam dalam birokrasi terus mempertahankan jaringan Islam informalnya secara diam-diam, seperti lewat pertukaran informasi dan pertemuan keluarga. Hal ini memudahkan dukungan timbal balik dan mobilisasi sumber daya, seperti dalam hal penyebaran informasi mengenai proyek-proyek tertentu atau lowongan-lowongan pekerjaan tertentu dalam departemen pemerintah kepada para aktivis Islam.

Respons Intelektual dari Generasi Keempat Inteligensia Muslim

Adalah generasi keempat inteligensia Muslim, yang terutama terdiri dari mereka yang lahir pada tahun 1930-an dan 1940-an, yang memberikan respons terhadap tantangan modernisasi dan rasa frustasi politik Muslim dengan penuh energi dan kreativitas. Hampir sama dengan generasi Salim dan Natsir, generasi ini (dalam fase pembentukannya) mengalami eksposur yang intens terhadap radikalisasi ideologis (Islam), yang dikondisikan oleh adanya perdebatan-perdebatan politik dalam medan nasional yang memicu konflik-konflik dan ketegangan-ketegangan dalam dunia politik mahasiswa selama periode

Demokrasi Terpimpin. Di sisi lain, generasi ini mengalami hal yang sama dengan generasi Pane dalam hal eksposurnya yang intens terhadap 'bahasa' dan solidaritas kebangsaan, yang terkondisikan oleh adanya urgensi untuk membangun sebuah blok historis bersama demi menandingi kekuatan-kekuatan politik dan intelektual pro-kemapanan dan untuk menjatuhkan rezim Sukarno sekitar pertengahan tahun 1960-an. Namun, berbeda dengan generasi sebelumnya, generasi ini jauh lebih percaya diri secara psikologis dan intelektual, dan ini terkondisikan oleh dominannya posisi organisasi-organisasi mahasiswa Islam dalam dunia politik kemahasiswaan tahun 1960-an.

Para intelektual organik dari generasi ini sebagian besar berasal dari HMI. Pada dekade-dekade awal Orde Baru, posisi PMII dan IMM masih berada di bawah HMI. Pada saat naiknya Orde Baru, kemunculan PMII dan IMM dalam ruang publik masih relatif baru. Sebagai afiliat NU dan Muhammadiyah, para intelektual PMII dan IMM juga berada di bawah bayang-bayang para pemimpin NU dan Muhammadiyah.[88] Di kemudian hari, memang muncul para intelektual muda di kalangan NU dan Muhammadiyah yang akan memainkan peran-peran penting dalam kepemimpinan intelektual dan politik dalam komunitas Muslim. Akan tetapi, para intelektual ini akan dipandang khalayak sebagai juru bicara NU dan Muhammadiyah ketimbang sebagai juru bicara PMII dan IMM. Jadi, sepanjang dekade-dekade awal Orde Baru, HMI dengan independensinya jauh lebih unggul daripada organisasi-organisasi mahasiswa Islam yang lain dalam kemampuannya untuk melahirkan para intelektual terkemuka secara independen.

Karena kehidupan universitas pada tahun 1960-an terganggu oleh berlangsungnya sederetan demonstrasi dan ketegangan mahasiswa dalam dunia politik mahasiswa, banyak aktivis HMI

dari generasi ini yang baru bisa menyelesaikan pendidikan tingginya pada akhir tahun 1960-an. Sementara itu, merupakan kelaziman bagi para aktivis HMI pada masa itu untuk terus turut ambil bagian dalam aktivitas-aktivitas organisasi ini meski mereka tak lagi menjadi mahasiswa. Jadi, selama dekade-dekade awal Orde Baru, sosok masa depan HMI pada khususnya dan inteligensia Islam pada umumnya berada di tangan generasi ini.

Sebagai sintesis dari ketegangan internal antara yang berhaluan Islamis di satu sisi dengan solidaritas kebangsaan di sisi yang lain, HMI sebagai sebuah entitas mengalami proses moderasi dalam sikap politiknya. Sebagai sebuah organisasi, HMI terus mempertahankan keseimbangan antara orientasi-orientasi Islam dan kebangsaannya. Meski begitu, individu-individu intelektual HMI terbelah secara umum menjadi dua arus utama: yang pertama, mereka yang memiliki kecenderungan pada aspirasi-aspirasi Islam politik versus mereka yang memiliki kecenderungan pada aspirasi-aspirasi politik yang lebih inklusif. Selain karena kecenderungan-kecenderungan psikologis individu, milieu dan jaringan intelektual sangat menentukan kecenderungan-kecenderungan ideologis dan politik dari para intelektual HMI ini.

Yang menjadi ketua HMI selama tahun-tahun awal Orde Baru yang krusial ini ialah Nurcholish Madjid. Dia adalah seorang yang memiliki latar belakang yang unik. Dia lahir di Jombang (Jawa Timur), yang merupakan benteng kalangan Islam tradisionalis, sebagai anak seorang kyai, Abdul Madjid, yang memiliki afiliasi religio-kultural dengan NU, namun secara religio-politik tetap berafiliasi dengan Masjumi ketika NU memisahkan diri. Latar belakang politik ayahnya itu menyulitkannya untuk belajar di sekolah tradisionalis. Jadi, setelah menyelesaikan sekolah dasarnya ditambah dua tahun

belajar di pesantren tradisionalis, Darul 'Ulum, pada tahun 1955, dia melanjutkan studinya ke pesantren modern yang paling terkemuka di Indonesia, yaitu pesantren Darussalam (berdiri tahun 1926), di Ponorogo (Jawa Timur), yang lebih dikenal sebagai 'Pesantren modern Gontor'.[89] Pada tahun 1961, dia pergi ke Jakarta untuk melanjutkan pendidikannya ke IAIN Syarif Hidayatullah. Di kota ini, dia mulai bertemu dengan para pemimpin reformis dan Masjumi yang berpengaruh. Yang lebih penting, dia mendapatkan akses yang lebih besar ke literatur saintifik dan pengetahuan umum. Pertemuannya dengan para mahasiswa dari beragam universitas dan latar akademis di HMI memberinya sebuah batu uji yang akan memperkuat kapasitas intelektualnya.[90]

Dengan kapasitas intelektualnya serta afiliasi religio-edukasinya yang beragam, dia merupakan orang yang tepat pada saat yang tepat. Pandangannya yang luas dan non-sektarian memungkinkannya untuk menjadi seorang pembangun jembatan dalam fragmentasi internal di tubuh HMI. Dia adalah seorang pemimpin yang bertipe *solidarity maker* seperti Tjokroaminoto. Ide-ide Islamnya yang segar, setidaknya hingga akhir tahun 1960-an, memberikan titik temu bagi rekan-rekan intelektual HMI lainnya yang memiliki kecenderungan-kecenderungan ideologis yang berbeda. Kombinasi antara kualitas-kualitas intelektual dan gaya kepemimpinannya menempatkannya pada suatu posisi yang istimewa. Dia terpilih sebagai ketua HMI untuk dua periode berturut-turut (1966-1968, 1968-1971), yang tak pernah terjadi sebelumnya.

Sepanjang periode kepemimpinan Madjid, para aktivis HMI mengalami semacam krisis identitas. Identifikasi HMI dengan Masjumi selama masa Orde Lama berarti bahwa kebijakan penjinakan Islam politik pada awal Orde Baru melahirkan

kekecewaan yang besar. Di sisi lain, dominasi HMI di antara organisasi mahasiswa yang ada sejak tahun 1960-an melambungkan harapan-harapan di kalangan para anggotanya untuk bisa memainkan peranan publik yang signifikan di masa depan. Situasi yang membingungkan ini menempatkan para aktivis HMI dalam posisi limbo, antara kembali ke proyek 'Islamisasi' dunia politik-cum-inteligensia yang belum tuntas ataukah beralih ke proyek liberalisasi pemikiran dan aksi politik Islam.

Berhadapan dengan pilihan-pilihan ini, generasi ini terdorong untuk mengembangkan sebuah wacana tentang beberapa isu krusial mengenai sosok masa depan Islam dan historisitas HMI. Secara eksternal, muncul tuntutan untuk melahirkan respon-respons yang strategis dan tepat terhadap tantangan modernisasi dan pemarjinalan Islam politik. Pada saat yang sama, dituntut pula adanya respons terhadap dilema antara apakah mendukung '*integrasi ummat*' ataukah mendukung agenda liberalisasi pemikiran Islam yang dikenal sebagai '*gerakan pembaharuan*'. Secara internal, HMI harus memilih apakah tetap independen secara politik ataukah berada di pihak organisasi-organisasi sosial-politik Islam, dan apakah menjadi organisasi kader ataukah organisasi massa.

Pada awalnya, reaksi umum dari para intelektual HMI terhadap proyek modernisasi Orde Baru bersikap defensif. Modernisasi dianggap sebagai sebuah dalih bagi proses westernisasi dimana di dalamnya terkandung proses sekularisme yang berbahaya. Dalam perkembangan lebih jauh, muncul tiga jenis respon: liberal, reaksioner (Islamis), dan moderat (moderat-reaksioner).

respons liberal yang pertama-tama datang dari lingkaran aktivias HMI di cabang Yogyakarta, yang kadangkala disebut

sebagai Kelompok Yogya. Cabang ini pernah mendukung Manipol-USDEK selama periode Demokrasi Terpimpin. Di antara para intelektual terkemuka dari kelompok ini ialah Djohan Effendi, Ahmad Wahib dan Dawam Rahardjo. Pemikiran Djohan dan Wahib termasuk liberal-jauh *(far liberal)*, sementara pemikiran Dawam bisa dianggap sebagai liberal-tengah *(centre liberal)*.[91] Di luar HMI, komunitas epistemik lainnya yang mempengaruhi perkembangan intelektual dari para intelektual muda ini ialah sebuah kelompok studi yang dikenal sebagai '*Limited Group*'. Kelompok ini mulai hidup sejak tahun 1967 sampai dengan 1971 dengan Prof. Mukti Ali sebagai mentornya, yakni seorang dosen IAIN Yogyakarta yang berpendidikan Barat yang mengajarkan kepada mereka keahliannya dalam ilmu perbandingan agama dan pemikiran Islam modern. Dalam kasus Ahmad Wahib, dia memiliki hubungan emosional dan intelektual yang kuat dengan beberapa pastor Katolik karena dia pernah menghabiskan waktu beberapa tahun tinggal di asrama mahasiswa Katolik, yaitu Realino. Bagi kelompok ini, modernisasi pertama-tama disambut baik; lantas kemudian dianggap sebagai keharusan bagi kaum Muslim Indonesia, bahkan meskipun proses itu mungkin mengarah pada Westernisasi (Wahib 1981: 40, 149).

Respons Islamis-reaksioner terutama datang dari para aktivis Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam (LDMI – HMI). Didirikan pada 1966, Ketua pertama lembaga ini ialah Imaduddin Abdulrahim dengan dibantu oleh Endang Saifuddin Anshari (keduanya berasal dari HMI Cabang Bandung), dan Miftah Faridl (dari Cabang Solo). Karena kantor pusatnya berada di Bandung, kelompok intelektual yang memiliki hubungan dengan lembaga ini seringkali disebut sebagai Kelompok Bandung. Selama periode demokrasi terpimpin, HMI Cabang Bandung menjadi penentang kuat Manipol-USDEK. Sikap umum dari

kelompok ini terhadap proyek modernisasi cenderung reaksioner dan curiga, baik karena alasan semantik maupun politik. Kelompok ini tidak berkeberatan dengan rasionalisme modern, sains dan teknologi, karena antara doktrin Islam dan penemuan saintifik, menurut standar argumen dari kelompok Islamis ini, tidaklah bertentangan, melainkan malah komplementer. Hanya saja, kelompok ini berkeberatan dengan istilah 'modernisasi' karena istilah itu dianggap sangat berhubungan dengan proses Westernisasi dan sekularisasi, dan pengadopsiannya oleh rezim Orde Baru dicurigai sebagai dalih untuk memarjinalkan pengaruh Islam politik.

Bahwa pandangan-pandangan dari kelompok ini menggemakan pandangan dari para pemimpin Masjumi, hal ini tidaklah terlalu mengejutkan. Para pemimpin LDMI, terutama Imaduddin dan Endang, memang memelihara hubungan emosional dan intelektual yang erat dengan para pemimpin Masjumi dan DDII. Ayah dari kedua orang itu (yaitu Abdulrahim dan Muhammad Isa Anshari) berasal masing-masing dari Langkat (Sumatra Timur) dan Sumatra Barat. Abdulrahim adalah seorang lulusan Al-Azhar dan merupakan seorang pemimpin lokal Masjumi di Sumatra. Sedangkan Isa Anshari, setelah pindah ke Bandung, merupakan seorang pemimpin Masjumi dan Persis yang terkemuka dan militan. Selain itu, baik Imaduddin maupun Endang dididik oleh guru agama yang sama, yaitu Rusjad Nurdin (seorang pemimpin Persis dan Masjumi). Sebagai seorang anak pemimpin Persis, Endang memiliki hubungan yang lama dengan Nurdin, sementara Imaduddin memiliki hubungan dekat dengan Nurdin setelah Nurdin menjadi seorang dosen Studi Islam di ITB pada tahun 1962.[92] Jadi, secara etnik, ideologi, maupun intelektual, baik Imaduddin dan Endang memiliki kecenderungan untuk mengidentifikasikan diri dengan Natsir.[93] Lebih dari itu, keduanya

juga termasuk dalam sebuah kelompok intelektual muda yang pernah mendapatkan pelatihan dari DDII sejak akhir tahun 1960-an untuk menjadi pendakwah Islam bagi komunitas Muslim di universitas-universitas sekuler.

Kelompok moderat, yang cenderung mendukung pandangan reaksioner dan karena itu bisa secara tepat disebut sebagai moderat-reaksioner (moderat-Islamis), menerima modernisasi dengan syarat. Pandangan ini direpresentasikan oleh sikap umum dari Pengurus Pusat (PB) HMI di Jakarta. Sebagai suatu kelompok dengan kecenderungan ideologis yang berspektrum luas, PB berada dalam situasi di tengah-tengah perang antara poros Jakarta-Bandung versus poros Jakarta-Yogyakarta. Poros yang pertama disebut Madjid sebagai 'jalur politik', sementara poros yang kedua, disebutnya sebagai 'jalur ide'. Madjid sendiri pada mulanya memiliki kecenderungan moderat-reaksioner.

Pada tahun 1968, Madjid menulis seri artikel yang berjudul '*Modernisasi ialah Rasionalisasi,Bukan Westernisasi*' yang dimuat di majalah *Pandji Masyarakat*[94] dan *Liga Demokrasi*. Menurutnya, definisi modernisasi secara sederhana adalah 'yang identik, atau hampir identik, dengan rasionalisasi' dan jika istilah itu didefinisikan secara demikian, modernisasi bagi seorang Muslim adalah sebuah keharusan. Meski demikian, dia kemudian mengingatkan bahwa ada kemungkinan adanya sekularisme (termasuk humanisme, liberalisme, dan komunisme) dan Westernisasi yang bersembunyi di balik seruan 'modernisasi' ini. Dalam pandangannya, sekularisme harus dilawan karena hal itu akan menghancurkan dasar agama dari negara Indonesia. Pada saat yang sama, dia menekankan pada pentingnya ideologi dan ketakterelakkan agama sebagai syarat bagi terarahnya kehidupan nasional. Modernisasi dalam konteks Indonesia, menurutnya, tidak boleh mengakibatkan berakhirnya ideologi, karena kehidupan

tak mungkin berjalan baik tanpa seperangkat kepercayaan, ide, sikap dan keyakinan. Yang terakhir, dia mengingatkan akan bahaya agenda tersembunyi yang dikembangkan oleh beberapa elit Indonesia yang kebarat-baratan yang sangat tidak suka dengan segala sesuatu yang bernada Islam. Sehingga, mereka akan mengarahkan modernisasi ke arah Westernisasi sesuai dengan semangat 'Snouckisme'[95] untuk memarjinalkan aspirasi-aspirasi politik Islam. Dia kemudian menyimpulkan:

> Seseorang yang cukup berani untuk jujur dengan dirinya sendiri akan melihat bahwa kesulitan-kesulitan yang dialami kini disebabkan fakta bahwa kelompok-kelompok minoritas yang memperoleh dukungan kecil dari rakyat memainkan suatu peran yang begitu besar, sedangkan kelompok mayoritas terhalangi untuk memainkan peran mereka secara menentukan. Peranan yang dimainkan itu tidak ada hubungannya dengan kedudukan mayoritasnya.[96]

Karena artikelnya yang memperlihatkan dukungan Madjid terhadap aspirasi-aspirasi politik Islam, dengan segera dia digelari dengan sebutan 'Natsir Muda'.[97]

Ketika Orde Baru menolak rehabilitasi Masjumi, para intelektual HMI pada mulanya menjadi sangat kecewa. Kemudian, kelompok liberal mulai menganut anggapan bahwa komitmen HMI dan kaum Muslim secara umum seharusnya bukanlah kepada organisasi-organisasi atau para pemimpin Islam, namun lebih kepada nilai-nilai Islam. Dalam pandangan mereka, Islam sendiri tak harus diperlakukan sebagai sebuah ideologi, namun lebih sebagai sebuah sumber bagi ajaran-akaran moral dan etika yang universal. Bagi kelompok ini, tuntutan formal tentang adanya sebuah partai Islam atau negara Islam, bukan saja tak perlu,

namun juga keliru. Dengan pemikiran demikian, kelompok ini melangkah lebih jauh dengan mendukung Pancasila sebagai prinsip negara.

Di sisi lain, kelompok Islamis terus sibuk dengan argumen-argumen apologetik bahwa Islam bukan hanya sebuah agama, namun juga merupakan pandangan dunia yang lengkap, dan bahwa dalam Islam, tak ada pemisahan antara kehidupan agama dan kehidupan politik. Karena Orde Baru melakukan represi terhadap Islam politik, para intelektual kelompok ini mencoba menemukan cara-cara lain untuk mensosialisasikan aspirasi-aspirasi politik Islam.

Kelompok moderat berusaha untuk meninggalkan argumen-argumen apologetik itu lewat kesediaannya untuk mengeritik argumen-argumen Islam yang standar serta kelemahan yang dimiliki oleh ummat Muslim. Namun kelompok ini masih menganggap Islam sebagai sebuah sistem ideo-politik. Madjid, misalnya dalam periode kepemimpinannya yang pertama, mengkritik pemakaian buku karya Tjokroaminoto, yaitu *Islam and Socialism*, oleh HMI dalam latihan kadernya karena kecenderungan apologetiknya. Pada saat yang bersamaan, dia menulis sebuah buku panduan yang terkenal untuk tujuan-tujuan latihan kader HMI, yang berjudul *Islamisme*, yang tetap menampilkan Islam sebagai sebuah ideologi alternatif buat komunisme, kapitalisme dan ideologi-ideologi sekuler lainnya (Malik & Ibrahim 1998: 125; Wahib, 1981: 156).

Mengenai integrasi ummat, para intelektual HMI pada awalnya memandang isu ini sebagai perhatian utama. Kongres HMI kedelapan di Solo (10-17 September 1966) mendukung ide Kongres Umat Islam. Kelompok liberal kemudian lebih menyukai agenda gerakan pembaharuan Islam, bahkan meskipun

dengan memprioritaskan agenda ini akan berarti menyebabkan terciptanya ketegangan hubungan dengan ummat. Bagi kelompok ini, problem utama bagi kaum Muslim Indonesia bukanlah perpecahan Islam, akan tetapi kemandegan pemikiran Islam. Namun, bagi kelompok Islamis, perselisihan-perselisihan di kalangan internal ummat merupakan akar dari ketidakberdayaan kaum Muslim, dan oleh karenanya, mempertahankan solidaritas Islam dianggap jauh lebih penting daripada petualangan intelektual yang hanya memuaskan diri sendiri. Bagi kelompok moderat, rekonstruksi pemikiran Islam itu penting, namun tidak perlu membawa risiko terciptanya ketegangan hubungan dengan ummat dan organisasi-organisasi Islam lainnya.

Meskipun terdapat tekanan-tekanan (politik) yang bersifat eksternal yang dilakukan oleh rezim Orde Baru, terdapat perkembangan internal yang positif yang membantu meningkatkan rasa percaya diri dan ekspektasi para anggota HMI. Penguatan pengaruh inteligensia muda Islam sejak Orde Lama justru semakin meningkat setelah berlangsungnya peralihan kekuasaan ke Orde Baru. Di tengah tenggelamnya gerakan-gerakan kiri, muncul peningkatan dalam ketertarikan mahasiswa untuk belajar Islam dan bergabung dengan organisasi-organisasi mahasiswa Islam. Pada saat yang sama, pengajaran agama di sekolah-sekolah dan universitas-universitas sekuler diwajibkan. Sebagai hasilnya, di basis-basis mahasiswa-mahasiswa sekuler seperti ITB, misalnya, di mana para mahasiswa yang menjalankan shalat Jum'at di masa lalu digelari sebutan 'Onta Arab', saat sekarang banyak mahasiswanya yang mulai berpaling ke Islam.[98]

Meningkatnya ketertarikan terhadap studi-studi, praktik-praktik dan organisasi-organisasi Islam (selanjutnya disebut *'Islamic turn'*) mendapatkan reaksi yang berbeda-beda dari para intelektual HMI. Bagi kelompok liberal, fenomena 'Islam turn'

merupakan sebuah momentum untuk mengakhiri obsesi-obsesi tentang pencapaian-pencapaian Islam yang formal dan kuantitatif. HMI, menurut pandangan ini, harus menjadi sebuah organisasi yang independen dan mengambil jarak dari organisasi-organisasi Islam. Selain itu, karena kelompok ini percaya bahwa yang menjadi kebutuhuan mendesak ialah pembaharuan pemikiran Islam, muncul argumen bahwa HMI harus menempatkan dirinya sebagai inkubator minoritas kreatif ketimbang sebagai sebuah organisasi massa. Sebaliknya, para intelektual Islam yang berorientasi dakwah berpandangan bahwa peningkatan ketertarikan mahasiswa terhadap Islam ini sebagai kesempatan bagus untuk membawa orang-orang terdidik itu ke 'rumah' Islam. Bagi kelompok ini, HMI harus meningkatkan upaya-upaya dakwahnya sehingga bisa mencapai khalayak yang lebih luas. Di mata kelompok ini, mengajak para musafir baru untuk masuk ke dalam kelompok-kelompok aksi Islam merupakan sesuatu yang paling penting untuk memperkuat kesadaran sosio-politik Islamnya. Untuk memberikan respons lebih baik terhadap tantangan ini, HMI, menurut pandangan ini, harus mempertahankan jaringannya dengan organisasi-organisasi Islam yang lain.[99] Para anggota kelompok moderat sepakat dengan ide bahwa HMI harus menempatkan dirinya secara independen dan menajdi organisasi kader, namun hal itu tidak berarti sepenuhnya menjauhkan diri dari organisasi-organisasi Islam yang lain dan mengakhiri usaha-usaha dakwahnya.[100]

Permainan-Permainan Kuasa: Konsolidasi dan Kontestasi

Perselisihan internal di kalangan para intelektual HMI mencapai klimaksnya menyusul adanya pendalaman afinitas dari para

intelektual-beorientasi-dakwah dengan DDII, dan terjadinya perubahan haluan dari orientasi intelektual Madjid.

Afinitas para intelektual-berorientasi-dakwah di tubuh HMI dengan DDII terutama diperkuat oleh adanya kepedulian yang sama mengenai tantangan yang dihadapi oleh gerakan dakwah. Dalam merespons fenomena 'Islamic turn', pada akhir tahun 1960-an, telah muncul embrio-embrio dari gerakan masjid di milieu universitas-universitas sekuler. Pada saat yang bersamaan, ketika pelajaran agama menjadi diwajibkan, muncul permintaan yang besar jumlahnya akan dosen agama di universitas-universitas sekuler. Sudah sejak tahun 1968, Imaduddin, misalnya, diminta oleh ITB untuk menjadi pengajar agama, meskipun latar belakang akademisnya adalah teknik elektro. Untuk menjawab situasi tersebut, pada akhir tahun 1967, DDII mulai mempromosikan pendirian masjid-masjid kampus di Bandung, Semarang, Yogyakarta, Medan dan Makssar. DDII tidak hanya memberikan motivasi, namun juga bantuan dana. Pada saat yang sama, juga dimulai rekrutmen para intelektual berorientasi dakwah dari beragam latar belakang universitas sekuler (kebanyakan mantan aktivis HMI/PII) untuk dididik menjadi dosen agama dan mentor gerakan masjid.[101]

Latihan kader dari gerakan dakwah ini sebagian besar dilakukan di Jakarta dengan markas besarnya di asrama Panitia Haji Indonesia (PHI) di Kwitang (Jakarta Pusat). Para *trainer* intinya adalah para intelektual DDII seperti Mohammad Natsir, Prawoto Mangkusasmita, M. Rasjidi, dan Osman Raliby. Selain studi mendalam tentang beragam aspek Islam dan pengajaran Islam, kelompok dakwah ini, yang kadangkala disebut sebagai kelompok PHI, berusaha untuk menstandarisasi isi dari pelajaran agama di universitas-universitas dengan nama 'Islam untuk Disiplin Ilmu' (IDI). Usaha ini mendapatkan dukungan resmi

dari Menteri Agama selama periode Alamsjah Prawiranegara (1978-1983), namun kemudian dikesampingkan oleh penerusnya, Munawir Sjadzali, yang tidak menyukai formalisasi Islam.[102] IDI dalam kenyataannya merupakan ancangan bagi proyek ambisius untuk Islamisasi ilmu pengetahuan yang akan menjadi tema penting Islam dalam tahun-tahun berikutnya. Jaringan intelektual muda- berorientasi-dakwah dengan kelompok DDII menjadi saluran bagi transmisi ide-ide historis Islam dan dorongan bagi gerakan masjid yang semakin terlihat nyata sejak awal 1970-an.

Sampai dengan akhir tahun 1960-an, para intelektual-berorientasi-dakwah juga diuntungkan oleh kecenderungan Madjid sebagai ketua HMI untuk bersikap simpatik terhadap ide-ide kelompok Islamis. Madjid pada awalnya memang memiliki pandangan-pandangan yang serupa dengan kelompok Bandung dalam penentangannya terhadap ide-ide pro-Manipol dan pro-ide-ide liberal dari kelompok Yogyakarta. Dia sangat dikagumi oleh kelompok dakwah sehingga sampai-sampai Imaduddin memberi nama anaknya, Nurcholish. Namun, kelak Madjid mengabil jarak dari kelompok Islamis (dakwah) ini.

Pergeseran pemikiran Madjid ke arah pemikiran Islam yang liberal ini sebagian merupakan hasil dari dinamika diri dan lingkungan intelektualnya. Seperti yang dikatakan Wahib (1981: 160-161): 'Nurcholish Madjid adalah orang yang senang belajar dan membaca. Buku adalah pacarnya yang pertama. Walau dia sudah merasa benar tapi karena kesediaannya untuk senantiasa belajar, memaksanya lama-lama untuk mempersoalkan kembali apa yang telah diyakininya'. Karena hobi membacanya, kata Wahib, Madjid adalah orang yang cukup punya peralatan ilmu sehingga dengan suatu sikap perubahan mental saja dia sudah sanggup meloncat jauh ke depan mengejar ketinggalan-ketinggalannya (h. 163). Madjid juga merupakan seorang individu

independen yang tidak memiliki mentor khusus.[103] Bagi seorang mahasiswa IAIN, menjadi ketua HMI merupakan sesuatu yang sangat tak lazim dan ini juga mencerminkan kekuatan pribadinya. Madjid juga menunjukkan kecenderungan kuat di kalangan para mahasiswa IAIN dan pesantren tradisional untuk tidak terlalu radikal dan sangat mendambakan melek pengetahuan saintifik Barat dan bahasa 'wacana intelektual' modern.

Namun, impetus utama bagi pergeserannya ke pemikiran liberal ialah pertemuannya secara langsung dengan dunia Barat. Pada bulan Oktober 1968, dia diundang untuk mengunjungi Amerika Serikat oleh Departemen Luar Negeri Pemerintah Amerika Serikat di bawah sponsor *Council for Leaders and Specialists* (CLS). Alasan di balik undangan ini, menurut seorang pejabat Kedutaan Besar Amerika di Jakarta, ialah 'sekedar memperlihatkan apa yang dia benci selama ini' (Wahib 1981: 161). Selama dua bulan perjalanannya di Amerika, dia mengunjungi universitas-universitas dan belajar tentang kehidupan akademis dari para mahasiswa, mengikuti seminar-seminar dan diskusi-diskusi dengan beberapa tokoh akademis dan politik, dan menyaksikan langung prestasi-prestasi peradaban Barat. Dia juga berkesempatan untuk menemui kompatriotnya, seorang intelektual sosialis yang berpengaruh, Soedjatmoko, yang saat itu menjadi Duta Besar Indonesia di AS, yang menyambut kunjungannya dengan ramah. Segera setelah itu, dia melanjutkan perjalanannya ke Prancis, Turki, Lebanon, Syria, Irak, Kuwait, Saudi Arabia, Sudan, Mesir dan Pakistan. Selanjutnya pada bulan Maret 1969, atas undangan Raja Faisal dari Saudi Arabia, dia naik haji bersama dengan 10 fungsionaris HMI lainnya. Saat berefleksi atas kunjungannya baik ke dunia Barat maupun ke dunia Islam, dia menjadi sadar akan adanya jarak antara ide-ide Islam dengan realitas kehidupan di dunia Muslim. Di sisi lain,

Barat yang telah sedemikian banyak dikritiknya, menunjukkan banyak dimensi dan prestasi positif. Sejak saat itu, 'mulai terlihat perubahan-perubahan arah pikiran Nurcholish. Dia mulai tertarik pada segi-segi baik dari humanisme yang sebelumnya dicapnya sebagai agama baru' (Wahib 1981: 161).

Perubahan mental Madjid mulai terjadi, meski tidak berlangsung secara radikal dan serta-merta. Selama beberapa waktu, wawasan barunya itu tertimbun di bawah endapan tebal dari pemikiran intelektualnya yang telah mapan sebagaimana yang diuraikannya dalam karyanya, *Islamisme*. Pemikiraran-pemikirannya seperti diuraikan dalam *Islamisme*, berkombinasi dengan wawasan barunya serta ide-ide para intelektual HMI lainnya, tersintesiskan selama dan setelah berlangsungnya Kongres HMI kesembilan di Malang (3-10 Mei 1969), dan menjadi rumusan dan panduan baru bagi ideologi HMI, yang dikenal sebagai Nilai-nilai Dasar Perjuangan (NDP).[104] Di antara isinya, NDP ini menekankan tentang betapa sentralnya doktrin tauhid sebagai panduan utama bagi perjuangan Islam. Bagi HMI sendiri secara khusus, NDP itu memberikan penegasan terhadap kebutuhan untuk mempertahankan integrasi dan koherensi antara *iman*, *ilmu* dan *amal*, serta antara orientasi Islam dengan kebangsaan.[105]

Bulan-bulan berikutnya di tahun 1969 merupakan bulan-bulan yang kritis bagi pemikiran Madjid mengenai liberalisme Islam. Dia masih terus melakukan refleksi diri, apakah akan berpihak kepada usaha integrasi ummat ataukah terlibat dalam gerakan pembaharuan. Sebuah faktor yang berpengaruh dalam langkahnya menuju gerakan pembaharuan datang dari diskusi-diskusi kelompok kecil secara informal, yang diikuti oleh rekan-rekan terdekatnya. Salah seorang tokoh kunci yang terlibat dalam proses ini adalah Utomo Dananjaya. Dia adalah seorang pemimpin PII (1967-1969) yang moderat dan menjadi seorang

sahabat dekat Madjid. Pada tahun 1969 itu, Utomo mengaktifkan kembali tradisi mengundang ketua HMI (pada saat itu Madjid) untuk memberikan ceramah di hadapan Kongres Nasional PII (yang diadakan di Bandung pada tahun itu). Pada tahun yang sama, pada saat acara halal bihalal setelah 'Idul Fitri, Utomo mengadakan sebuah diskusi dengan tema 'Integrasi Ummat Islam' yang diikuti oleh Subchan Z.E. (dari NU), H.M. Rasjidi (dari Muhammadiyah), Anwar Tjokroaminoto (dari PSII), dan Rusli Khalil (dari Perti). Namun, setelah diskusi itu, Dananjaya menangkap kesan bahwa agenda integrasi belum diterima dengan baik. Maka, dia pun mulai mengadakan diskusi-diskusi kelompok kecil, yang melibatkan rekan-rekan terdekatnya: seperti Nurcholish Madjid (dari HMI), Usep Fathuddin (dari PII), dan Anwar Saleh (dari GPII), untuk memecahkan dilema apakah mendukung tujuan integrasi yang tak praktis ataukah berpihak kepada gerakan pembaharuan yang bisa menciptakan perpecahan.

Selain diskusi-diskusi kelompok kecil, Madjid juga mengadakan diskusi-diskusi dengan para pemimpin Masjumi seperti Prawoto Mangkusasmita, Mohamad Roem, dan Osman Raliby, dan dari mereka, dia mendapat kesan bahwa orang-orang ini tidak benar-benar menganggap ide mengenai negara Islam sebagai harga mati atau prioritas yang mendesak. Dalam pandangannya: 'Mereka memang memiliki sebuah ide mengenai bagaimana kira-kira negara Islam, namun hal itu harus dicapai lewat mekanisme-mekanisme demokratis. Bahkan seorang seperti Roem tidak mencita-citakan negara Islam, meskipun dia tetap simpati dengan para pendukung cita-cita itu'.[106]

Meskipun diskusi-diskusi kelompok kecil itu tidak mencapai hasil konklusif apapun, diskusi-diskusi tersebut cukup memberikan inspirasi baru bagi para pesertanya. Sudah sejak akhir November 1969, Madjid menulis surat-surat pribadi kepada Ahmad Wahib

dan Djohan Effendi, dua tokoh utama pemikiran liberal yang telah mengundurkan diri dari HMI pada tanggal 30 September dan 10 Oktober 1969, karena ketidaksepakatannya dengan kelompok Islamis dalam tubuh HMI. Dalam suratnya, dia menyatakan kesepakatannya dengan ide-ide pokok dari kedua individu tersebut, namun juga meminta pengertian mereka tentang sulitnya mengimplementasikan ide-ide semacam itu di HMI (Wahib 1981: 165-166). Kemudian, dalam persiapan acara halal bihalal setelah 'Idul fitri pada tahun 1970, yang diorganisir bersama oleh empat organisasi mahasiswa-pelajar dan sarjana Muslim, yaitu HMI, GPI, PII, dan Persami, pihak panitia yang antara lain terdiri dari para peserta diskusi kelompok kecil tersebut, sepakat untuk memilih 'pembaharuan pemikiran dan integrasi' sebagai tema diskusi silaturahmi. Tujuan awal pemilihan tema tersebut sekadar untuk menstimulus diskusi dan menggarisbawahi keinginan dari pemimpin kelompok-kelompok pemuda Muslim tersebut untuk menemukan solusi bagi problem-problem ummat yang sangat berat. Awalnya, intelektual yang diundang untuk memberikan ceramah pada kesempatan itu adalah Alfian (seorang intelektual Muslim dari Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia). Namun dia berhalangan hadir. Karena itu, Harun Nasution (seorang sarjana Islam yang rasionalis dari IAIN) dipilih sebagai pengantinya. Ternyata, Nasution juga berhalangan. Akhirnya, Madjid ditunjuk sebagai pembicara dan 'selanjutnya adalah sejarah'.[107]

Dalam acara halal bihalal itu, yang diadakan pada tanggal 3 Januari 1970, Madjid mempresentasikan sebuah makalah berjudul '*Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Ummat*'. Dalam ceramah itu, dia menjelaskan bahwa dalam pandangannya, agenda integrasi merupakan pendekatan yang tak praktis. Struktur peluang politik Orde Baru mengharuskan

adanya perubahan dalam kondisi perilaku dan emosional ummat Muslim, sementara pendekatan integrasi yang bersifat idealistik hanya akan mengabadikan kemandulan dan kejumudan intelektual dalam ummat. Dia percaya bahwa hilangnya apa yang dia sebut sebagai '*psychological striking force*' dari diri ummat Muslim telah menyebabkan 'kemunduran 25 tahun' bagi ummat, dan hal ini terlalu kompleks untuk diselesaikan lewat sebuah pendekatan berorientasi integrasi. Maka, dia menganggap agenda pembaharuan pemikiran Islam sebagai obat bagai malaise yang dialami ummat. Isu-isu kontroversial dari agenda ini mungkin akan menghalangi usaha-usaha untuk menciptakan integrasi, namun dalam penilaiannya, risiko tersebut memang pantas untuk ditanggung. Bahkan meskipun proyek tersebut gagal untuk melahirkan hasil seperti yang diharapkan, proyek tersebut masih berguna paling tidak sebagai upaya untuk menyingkirkan beban kejumudan intelektual. Ditambahkannya, proyek ini menjadi lebih mendesak lagi jika dipertimbangkan adanya kenyataan bahwa organisasi-organisasi Islam reformis yang mapan, seperti Muhammadiyah, Al-Irsyad, Persis dan yang lainnya, telah kehilangan semangat pembaharuan dan *élan vital*-nya sehingga menyebabkan mereka menjadi tak ada bedanya dengan, dan bahkan kalah progresif dari, organisasi-organisasi Muslim tradisionalis.

Saat menjelaskan garis besar pemikirannya mengenai 'pembaharuan', Madjid sampai pada sebuah poin yang krusial. Dia yakin bahwa proses pembaharuan ini haruslah dimulai dengan membebaskan ummat dari 'nilai-nilai tradisional'-nya dan menggantinya dengan 'nilai-nilai yang berorientasi masa depan'. Menurutnya, proses pembebasan ini mengharuskan ummat untul mengadopsi 'sekularisasi', mempromosikan kebebasan intelektual, menjalankan 'ide tentang kemajuan' (*idea of progress*),

dan mengembangkan sikap-sikap terbuka. Apa yang dia maksudkan dengan istilah 'sekularisasi' di sini tidaklah identik dengan sekularisme karena sekularisme itu, dalam pandangannya, sangat asing bagi pandangan dunia Islam. Madjid meminjam penafsiran seorang teolog Kristen, Harvey Cox, dan seorang sosiolog Amerika, Robert N. Bellah, bahwa yang dimaksud dengan sekularisasi itu ialah proses temporalisasi terhadap nilai-nilai yang memang temporal, namun yang cenderung dianggap ummat sebagai bersifat ukhrawi. Istilah ini juga bermakna 'desakralisasi' atas segala sesuatu yang selain dari yang benar-benar transendental. Yang terakhir namun juga penting, dalam merespons kian meningkatnya ketertarikan orang terhadap Islam di satu sisi dan mandulnya Islam politik di sisi lain, dia sampai pada kesimpulan bahwa bagi banyak Muslim pada saat itu: 'Islam, yes; partai Islam, No!'

Keberanian Madjid dalam mengambil langkah yang tak populer dengan mengutamakan gerakan pembaharuan, meskipun berisiko mengundang kritik luas, merupakan sebuah momen menentukan bagi penasbihannya sebagai seorang intelektual garda depan. Seperti yang dijelaskan Max Weber: 'Para intelektual seringkali berhadapan dengan dilema antara memilih integritas intelektual atau kontingensi-kontingensi ekstra-intelektual, antara arus ide yang rasional atau kejumudan dogmatik. Setiap keputusan yang memilih pilihan kedua akan berarti melakukan 'pengorbanan intelek''.[108] Ambivalensi yang secara tipikal muncul dari posisi seperti itu, diuraikan oleh Bernhard Giesen sebagai berikut (1998: 43):

> Para intelektual mengeluhkan tidak adanya pemahaman dari publik yang memang tak paham, tak memiliki kesanggupan untuk paham, atau bahkan bersikap memusuhi, interpretasi-

> interpretasi para intelektual itu. Di sisi lain, persis karena adanya penolakan oleh publik itulah, secara khas tercipta ketegangan yang bisa dimaknai sebagai keunggulan interpretatif dari intelektual garda depan. Dalam keluhannya atas publik itulah, intelektual mulai mengkonstruksi struktur dasar yang di dalamnya dia bisa mencapai hal luar biasa sebagai intelektual. Sebaliknya, pengadopsian interpretasi-interpretasi intelektual oleh khalayak luas selalu menimbulkan bahaya berupa pudarnya seorang intelektual.

Dengan memprioritaskan ide-ide di atas opini publik, Madjid cenderung bersikap abai terhadap implikasi-implikasi sosial dari pertanyaan-pertanyaan dan pernyataan-pernyataan kontemplatifnya. Hal ini terutama berlaku dalam pernyataan krusialnya mengenai keharusan 'sekularisasi'. Apapun definisinya mengenai sekularisasi, suatu bahasa atau terminologi tidaklah bisa beroperasi secara terisolasi dan tak bisa mengelak dari sejarah. Makna selalu terkonstruksi dalam konteks sosial dan historis, dan dalam proses itu, institusi-institusi dan pergulatan sosial terlibat. Seperti yang diargumentasikan oleh Jay L. Lemke (1995: 9): 'Semua makna tercipta dalam masyarakat, dan karena itu analisis terhadap makna tak bisa dilepaskan dari dimensi-dimensi sosial, historis, kultural dan politik dari masyarakat ini'. Dalam struktur kognitif kaum Muslim Indonesia, istilah 'sekuler' dan derivasinya memiliki sebuah konotasi yang negatif sebagai penanda dari 'kelianan' (*otherness*). Istilah itu umumnya diasosiasikan dengan penyingkiran pengaruh agama dari ruang publik dan politik—yang dianggap asing bagi pandangan dunia Islam—dengan referensi khusus pada kebijakan kolonial Belanda yang represif di bawah pengaruh Snouck Hurgronje untuk memarjinalkan Islam politik. Keberatan-keberatan yang diajukan

kaum Muslim terhadap istilah tersebut, diperparah dengan perujukan-perujukan yang terlalu sering yang dilakukan Madjid ke sumber-sumber akademis Barat, sehingga semakin memperkuat rasa keasingan dan kelianan dari istilah tersebut.

Karena alasan-alasan yang sama, pernyataan Madjid mengenai 'Islam yes; partai Islam: no!' juga disalahpahami. Seperti halnya pernyataan Tjokroaminoto di hadapan kongres Sarekat Islam di Surakarta pada tahun 1931 bahwa 'SI bukan sebuah partai politik, dan bukan sebuah organisasi yang menginginkan suatu revolusi, namun merupakan sebuah organisasi yang loyal kepada pemerintah,' pernyataan Madjid itu pada hakekatnya tidak kosong dari maksud politik. Pernyataan itu bisa dianggap sebagai suatu strategi politik dalam selubung pendekatan non-politik. Jadi, dalam ketidakberdayaan Islam politik, kaum Muslim harus mencari cara-cara lain untuk bisa bertahan hidup. Namun, sekali lagi karena pernyataan itu dianggap sebagai bagian dan paket dari pernyataannya mengenai sekularisasi, para kritikusnya tak bisa membaca nuansa-nuansa dari pernyataan tersebut.

Perbenturan antara 'visi' dan 'tradisi' berlangsung di seputar dua poin krusial dalam pemikiran Madjid tersebut, yang menimbulkan perdebatan-perbedatan intelektual yang melelahkan untuk beberapa tahun ke depan. Perdebatan menyita banyak waktu itu telah terperangkap pada persoalan semantik, dan gagal membicarakan isu-isu yang substansial. Skala kontroversi dan kesungguhan visi Madjid menjadi semakin meluas dan kuat karena intensitas dan densitas liputan media, terutama oleh majalah *Tempo* dan *Pandji Masyarakat* yang menjadi inisiator utama dari polemik ini. Dipacu oleh liputan media, elemen-elemen reaksioner dari kaum Muslim, baik dari generasi-generasi yang tua maupun muda dari kalangan intelektual Muslim, seperti H.M. Rasjidi (seorang pemimpin Masjumi/DDII), Abdul Qadir

Jaelani (seorang pemimpin PII yang militan), dan Endang Saifuddin Anshari (seorang intelektual HMI yang berorientasi dakwah) mulai melancarkan serangan-serangan kritik yang pedas. Di antara serangan-serangannya, Rasjidi mengeritik pandangan sekularisasi Madjid sebagai sebuah interpretasi yang semena-mena karena istilah tersebut telah memiliki makna yang baku. Rasjidi juga menegaskan bahwa Madjid telah mengabaikan fakta bahwa proses sekularisasi pada gilirannya akan mengarah pada sekularisme. Mendukung kritik Rasjidi, para peserta polemik yang lain berkeberatan dengan apa yang mereka tangkap sebagai penolakan Madjid terhadap politik Islam. Mereka ini menyakini bahwa 'Islam, yes: partai Islam, yes!'

Polemik dan kategorisasi yang dilakukan oleh media atau oleh para pengamat seringkali mendorong para peserta polemik untuk berpegang teguh pada suatu posisi pemikiran intelektual tertentu, kendatipun sebelumnya bolehjadi mereka masih memiliki keraguan tentang hal itu. Meskipun niat awal dari ceramah Madjid hanyalah untuk menstimulus diskusi, efek dari kritik yang memusuhi dan liputan media mendesaknya untuk melangkah lebih jauh ke jalur liberal. Langkahnya dalam arah ini disambut baik oleh kubu pemikiran liberal. Ahmad Wahib mengungkapkan hal ini sebagai berikut (1981: 166):

> Begitu paper ini Djohan dan saya terima dari Dawam, yang sudah kira-kira lima bulan di Jakarta, melalui pos, saking gembiranya kami berdua langsung keliling Yogya menemui pemimpin-pemimpin HMI dan tokoh-tokok ummat. Secara jujur, kami akui bahwa kami berdua mengeksploitir kewibawaan Nurcholish sebagai ketua organisasi mahasiswa Islam terbesar yang sangat disegani, dan di kalangan bulan bintang sering disebut sebagai 'Natsir kedua', untuk bisa mempopulerkan pikiran-pikiran 'lain' yang juga terdapat dalam paper Nurcholish.

Di pihak lain, langkah pergeseran Madjid dari pemikiran awalnya dulu sangatlah mengecewakan kelompok yang berorientasi dakwah. Kekecewaan ini mendorong kelompok ini untuk lebih serius bergerak dalam gerakan masjid.

Perkembangan Gerakan Dakwah

Untuk menganalisa perkembangan dari gerakan dakwah, serta gerakan pembaharuan, teori-teori mengenai gerakan sosial *(social movements)* memberikan tilikan-tilikan yang berguna. Ada dua paradigma besar dalam perdebatan mutakhir mengenai gerakan-gerakan sosial. Yang pertama ialah yang disebut pendekatan 'mobilisasi sumber daya' (*'resource mobilisation' approach*), dan yang kedua ialah pendekatan 'motivasi individu (*'personal motivation' approach*). Pendekatan yang pertama, menjadikan analisis terhadap organisasi sebagai titik awalnya ketimbang analisis terhadap individu. Pertanyaan riset yang utama dari pendekatan ini bukanlah siapa pelaku-pelakunya atau apa yang memotivasi mereka, namun lebih pada mengapa beberapa gerakan lebih berhasil ketimbang gerakan yang lain. Pendekatan mobilisasi sumber daya mempelajari mekanisme-mekanisme melalui mana gerakan-gerakan sosial merekrut anggota-anggotanya dan membentuk keorganisasiannya untuk melakukan mobilisasi sumber-sumber daya manusia dan sosial. Pendekatan yang kedua terfokus pada motivasi-motivasi personal yang membuat orang per orang berpartisipasi dalam gerakan-gerakan sosial. Pendekatan ini menginvestigasi latar sosio-psikologis individu-individu atau pendidikan yang membuat mereka menjadi terlibat dalam sebuah gerakan tertentu (Eyerman & Jamison 1991: 23-29). Berdasarkan pada pendekatan-pendekatan ini, analisis terhadap gerakan dakwah dalam studi ini akan menggunakan kombinasi di antara

kedua perspektif itu ketimbang memilih salah satunya.

Kekuatan penggerak bagi perkembangan awal gerakan dakwah ialah tersingkrinya para intelektual Islam secara sosio-politik. Mereka harus berhadapan dengan acaman dari dua arah sekaligus: represi politik dari negara dan tantangan dari kaum Muslim yang berpikiran liberal. Didorong oleh aspirasi-aspirasi politik Islam di satu sisi, namun berhadapan dengan halangan yang diciptakan pemerintah terhadap Islam politik di sisi lain, kelompok Islamis ini mengalami proses dislokasi politik yang akut. Sementara itu, media massa secara umum, sebagai manifestasi dari ruang publik yang lain, cenderung bertindak sebagai aparatur ideologi negara untuk mendukung modernisasi. Dengan begitu, pers terkondisikan untuk bersikap simpatik terhadap gerakan pembaharuan. Menyadari bahwa ruang publik itu bersikap memusuhi aspirasi-aspirasi ideo-politik mereka, para intelektual Islamis menciptakan sebuah gerakan sosial yang subtil dan cair, yang relatif kedap terhadap kontrol negara, sebagai sebuah fondasi baru bagi pembentukan solidaritas dan identitas kolektif. Dengan berbuat demikian, mereka mulai menciptakan 'blok luar' Muslim (di luar struktur politik formal Orde Baru).

Alternatif sumber daya bagi mobilisasi tindakan kolektif baru dari kelompok Islamis ini ditemukan di ruang masjid-masjid 'independen' yang relatif 'bebas', yang ada di milieu kampus-kampus universitas.[109] Fungsi masjid sebagai pangkalan sentral gerakan-gerakan religio-politik bukanlah sesuatu yang asing bagi Dunia Muslim. Meski demikian, kehadiran masjid-masjid yang permanen di milieu universitas-universitas sekuler dan penggunaannya sebagai *base camp* gerakan-gerakan religio-politik dari para mahasiswa universitas sekuler merupakan sebuah fenomena baru dalam sejarah Indonesia. Kebanyakan masjid di universitas sekuler muncul dalam periode Orde Baru.[110]

Yang menjadi titik penanda dari fenomena ini adalah didirikannya masjid-masjid kampus di milieu universitas-universitas yang prestisius seperti di Institut Teknologi Bnadung (ITB) dan di Universitas Indonesia (UI).

Pendirian masjid ITB, yang bernama Masjid Salman, telah direncanakan oleh sekumpulan kecil aktivis Islam dari institusi tersebut sejak tahun 1958. Namun, dengan adanya halangan-halangan material dan psikologis, terutama adanya respons yang tidak mendukung dari pihak rektorat terhadap ide pembangunan sebuah masjid di dalam 'benteng intelektual sekuler' itu, menjadikan perwujudan pembangunan itu tertunda sampai akhirnya baru bisa diselesaikan pada tahun 1972.[111] Masjid UI mulai dibangun pada tahun 1966 dan selesai pada tahun 1968. Masjid itu diberi nama Masjid Arief Rahman Hakim untuk mengenang nama seorang aktivis Islam UI yang menjadi martir dalam gerakan mahasiswa tahun 1966. Kebanyakan masjid-masjid kampus lainnya mulai berdiri sejak tahun-tahun terakhir tahun 1970-an.

Sebelum terbangunnya Masjid kampus, para aktivis Islam memulai aktivitas-aktivitas keagamaan mereka di ruang-ruang publik, seperti ruang-ruang kelas atau auditorium. Karena seringnya mengalami kesulitan mendapatkan ijin resmi untuk mendirikan masjid dalam kampus, banyak strategi 'pintar' dijalankan. Pendirian masjid IPB, Al-Ghifari pada awal tahun 1980-an, misalnya, merupakan sebuah kasus yang menarik. Awalnya, proposal yang diajukan kepada pihak yang berwenang ialah pembangunan laboratorium. Namun, begitu pembangunannya selesai, para aktivis Islam pelan-pelan menguah fungsi bangunan itu dari laboratorium sains menjadi laboratorium 'spiritual'.[112] Di kebanyakan kampus yang lain, strategi yang dijalankan ialah dengan memasukkan pihak rektorat ke dalam

susuan kepanitiaan pembangunan masjid, dan strategi ini sangat efektif. Pendekatan ini bisa efektif karena *performance* awal dari gerakan masjid ini tidak menunjukkan kesan bahwa gerakan ini memiliki agenda politik.

Penting dicatat bahwa para intelektual yang pernah mendapatkan pendidikan oleh DDII di PHI memainkan peran yang menentukan dalam pendirian dan pembangunan dari banyak masjid kampus pada periode awal, karena mereka menjadi dosen di universitas-universitas di almamater mereka. Ringkasnya, kehadiran masjid-masjid di dalam universitas-universitas sekuler itu merupakan monumen dari kebangkitan intelektual yang berorientasi dakwah

Para pemimpin awal (para intelektual organik) dari gerakan-gerakan masjid ini sebagian besar berasal dari para intelektual HMI/PII yang berorientasi dakwah, yang merupakan generasi keempat inteligensia Muslim. Audiens mereka yang pertama ialah para aktivis Islam dari generasi kelima inteligensia Muslim, terutama yang masuk universitas pada tahun 1970-an. Dalam periode persiapan ini, penggerak utama dari gerakan ini terutama berasal dari para anggota HMI/PII juga. Meskipun kelompok-kelompok mahasiswa kiri telah jatuh, namun para aktivis dari organisasi-organisasi mahasiswa Islam pada tahun 1970-an masih termotivasi oleh sengitnya persaingan politik kemahasiswaan dengan front-front mahasiswa sekuler, terutama dalam rangka untuk mengontrol lembaga pemerintahan mahasiswa intra-universitas. Dalam kondisi ini, para aktivis Islam memiliki visi yang sama dengan generasi aktivis dakwah yang lebih tua untuk menjadikan masjid kampus sebagai basis bagi aktivitas-aktivitas mahasiswa, baik untuk mempersiapkan dan memperbanyak kader dan konstituen Islam maupun untuk menemukan jalan untuk menjembatani perbedaan-perbedaan antara para aktivis

mahasiswa yang memiliki latar belakang organisasi yang berbeda. Namun, bagi generasi yang lebih tua, terdapat kepentingan tambahan: yaitu untuk melindungi para mahasiswa universitas sekuler dari pengaruh gerakan pembaharuan.[113]

Prototip dari gerakan masjid ini muncul dari Masjid Salman ITB pada awal tahun 1970-an, yang mengadopsi ideologi dan 'intelektual gerakan' (*movement intellectual*)[114] dari Latihan Mujahid Dakwah (LMD). LMD pertama kali diperkenalkan oleh Imaduddin Abdulrahim dan rekan-rekannya[115] kepada jamaah Masjid Salman pada tahun 1973. Yang menarik, materi dasar dari ideologi LMD ternyata merupakan versi modifikasi dari NDP (-nya HMI) yang disusun (utamanya oleh) Madjid dengan penekanan yang kuat pada doktrin tauhid dan perhatian khusus terhadap ancaman perang pikiran (*ghazwul fikr*) dengan ide-ide sekuler Barat.[116] Inspirasi bagi penekanan terhadap tauhid dan *ghazwul fikr* ini diambil dari doktrin gerakan Islam yang terkenal di Mesir, yaitu Ikhwanul Muslimin (IM, berdiri tahun 1928).

Perkenalan kelompok Islamis dengan aspek-aspek tertentu dari ideologi dan metode-metode IM dimungkinkan terutama oleh terlibatnya Abdulrahim dalam jaringan mahasiswa Islam internasional. Salah satu jaringan yang paling penting ialah International Islamic Federation of Student Organizations (IIFSO, berdiri tahun 1969). Atas dorongan Natsir, Abdulrahim mulai secara aktif terlibat dalam organisasi ini pada tahun 1971 dan dengan cepat memegang jabatan sebagai Wakil Sekretaris Jenderal.[117] Banyak pemimpin organisasi ini yang terpengaruh oleh ideologi IM. Pertemuan Abdulrahim dengan mereka tampaknya menjadi katalis bagi pemahaman sekadarnya mengenai ideologi dan metode-metode IM, yang mempengaruhi kurikulum dan metode LMD (Damanik 2022: 71).

Apa yang membuat LMD menjadi istimewa dan berpengaruh ialah pendekatan pelatihannya. Para peserta LMD diharuskan tinggal dalam kompleks Masjid Salman selama sekitar seminggu dan diisolasi dari kontak dengan dunia luar. Pelatihan dimulai satu jam sebelum sholat subuh dan sepanjang siang, para peserta mengikuti diskusi-diskusi kelompok kecil yang intens dan menantang. Pada malam hari, mereka harus menjalankan sholat malam (sunnah), dan pada malam terakhir, mereka harus mengucapkan kalimat syahadat di depan para trainer-nya: 'Tak ada Tuhan selain Allah, dan Muhammad adalah Utusan Allah.'[118]

Training Islam yang sangat singkat ini ternyata merangsang munculnya kesadaran keagamaan baru yang radikal. Kelahiran kecenderungan berpikir keagamaan yang baru ini ditandai dengan dikenakannya jilbab oleh para aktivis perempuan, dan dengan cepat, hal ini menjadi simbol dari gerakan (*dakwah*) masjid. Dalam perkembangan lebih lanjut, LMD menjadi lahan rekrutmen bagi para mentor junior yang akan memberikan turorial Islam atau mentoring bagi para mahasiswa ITB yang lain. Karena aktivitas mentoring menarik para mahasiswa dari universitas-universitas lain dan bahkan para siswa sekolah menengah atas di Bandung, pihak Masjid Salman mengakomodasi antusiasme itu lewat pembentukan KARISMA.

Aktivitas-aktivitas mentoring, dimana para pesertanya diorganisir menjadi kelompok-kelompok diskusi kecil, menjadi basis bagi terciptanya lingkaran-lingkaran kelompok-kelompok kohesif, yang disebut *usrah* (dari bahasa Arab, yang berarti keluarga). Setiap sel *usrah* memiliki mentornya sendiri yang bertindak sebagai seorang motivator dan teladan, serta sebagai jembatan untuk menghubungkan kelompok-kelompok kecil dengan keseluruhan entitas gerakan masjid. Pada gilirannya, para anggota *usrah*, akan menjadi para dai baru yang secara

aktif merekrut para anggota baru.

LMD dengan segera menarik para aktivis Islam dari universitas-universitas sekuler yang lain. Maka, para pesertanya pun diperluas sehingga mencakup para mahasiswa dari beragam universitas di seluruh Indonesia.[119] Setelah mengikuti LMD, para wakil dari setiap kampus mulai mengadakan *training* dakwah dan program mentoring di kampusnya masing-masing dengan memodifikasi materi dan pendekatan Masjid Salman. Dengan cara ini, mereka meletakkan fondasi bagi pendirian lembaga dakwah masjid kampus, yang lebih dikenal sebagai Lembaga Dakwah Kampus (LDK). Di samping itu, para mantan peserta LMD juga menjadi rantai koneksi bagi jaringan informal para aktivis dakwah antar universitas dan bagi penyebarluasan ideologi Islamis. Jaringan informal ini memudahkan mobilisasi sumber daya, seperti misalnya koordinasi rencana aksi bersama, pertukaran informasi dan penyediaan dai-dai atau instruktur-instruktur agama bagi acara-acara keagamaan tertentu. Aksi simultan dari lembaga-lembaga dakwah kampus secara cepat memperluas ranah pengaruh dari ide-ide Islamis.

Keberhasilan program-program LMD membangkitkan gerakan masjid di luar kampus. Meningkatnya gerakan masjid di luar kampus sendiri sebenarnya berbarengan dengan terjadinya fenomena 'Islamic turn' di universitas-universitas sekuler. Tahun 1970-an merupakan periode formatif bagi munculnya gerakan *remaja masjid* di seluruh Indonesia dimana banyak aktivis berlatar belakang HMI/PII terlibat dalam periode persiapannya. Dengan meningkatnya rasa frustasi politik, remaja masjid mulai mempopulerkan slogan '*Back to the Mosque*' (Kembali ke Masjid). Di antara masjid-masjid besar di kota-kota besar yang terkenal karena aktivitas gerakan remaja masjid-nya ialah Al-Azhar, Sunda Kelapa, dan Cut Meutiah di Jakarta, masjid

Istiqomah dan Mujahidin di Bandung, masjid Syuhada di Yogyakarta, dan masjid Al-Falah di Surabaya.[120] Dalam merekrut kader-kader dan memperluas konstituennya, kelompok-kelompok remaja masjid ini menggunakan materi, metode *training* dan program-program mentoring dari gerakan masjid kampus.

Saat gerakan remaja masjid meningkat anggotanya di seluruh Indonesia, berdirilah Badan Komunikasi Pemuda Masjid Indonesia (BKPMI) pada tahun 1977 untuk memperkuat jaringan di antara mereka. Secara struktural, BKPMI beroperasi sebagai sebuah institusi yang otonom dari Dewan Masjid Indonesia, sementara Dewan Masjid sendiri merupakan bagian dari Dewan Masjid Dunia (*World Council of Mosques*, berafiliasi ke Liga Dunia Muslim, *Muslim World League*) dengan Mohammad Natsir menjadi salah satu anggotanya. BKPMI, yang sejak tahun 1993 berubah menjadi BKPRMI,[121] menjadi katalis bagi penyebarluasan ide-ide Islamis di luar kampus.[122]

Pada akhir tahun 1970-an, cakupan dan kekuatan dari gerakan masjid ini mulai memasuki sebuah tahap baru seiring dengan meningkatnya represi politik Orde Baru. Pada akhir tahun 1970-an, politik mahasiswa mencapai titik terendahnya. Setelah pembubaran dewan mahasiswa dan pemberlakuan 'normalisasi kehidupan kampus' (NKK) pada tahun 1978, politik mahasiswa secara berangsur-angsur kelihangan makna politiknya. Pada awal tahun 1980-an, kesanggupan baik organisasi-organisasi mahasiswa ekstra kampus maupun lembaga-lembaga eksekutif mahasiswa intra-kampus (yaitu senat mahasiswa tingkat fakultas) sebagai medium bagi aktualisasi aspirasi-aspirasi politik mahasiswa telah sangat menurun. HMI, misalnya, mulai kehilangan daya tariknya bagi para mahasiswa Islam.

Karena adanya kebijakan NKK yang mengisolasi kampus-

kampus dari pengaruh organisasi-organisasi sosio-politik eksternal, HMI kehilangan pijakannya yang kokoh di dalam universitas. HMI juga sangat kehilangan kredibilitasnya di mata para aktivis Islam kampus karena sikap kooperatifnya yang makin terlihat dengan ajaran dan struktur politik negara. HMI secara resmi mengubah prinsip organisasinya dari Islam menjadi Pancasila pada Kongres HMI keenambelas di Padang (24-31 Maret 1986). Perubahan ini menyebabkan organisasi tersebut terpecah menjadi dua kubu, karena mereka yang menolak diterimanya Pancasila sebagai satu-satunya azas organisasi keluar dari HMI dan membentuk sebuah organisasi saingan yang bernama HMI-MPO (Himpunan Mahasiswa Islam – Majelis Pertimbangan Organisasi). Sesudah itu, kepemimpinan HMI cenderung mengikuti garis sikap akomodasionis.

Dengan depolitisasi dunia mahasiswa, aktivitas mahasiswa di dalam kampus disalurkan ke dalam organisasi-organisasi intra-mahasiswa yang memenuhi tuntutan mahasiswa akan hiburan dan perkembangan profesi. Namun, beberapa aktivitas mahasiswa berusaha untuk mengaktualisasikan kritik mereka lewat gerakan masjid dan lewat pembentukan kelompok-kelompok diskusi umum yang mulai menjamur pada awal tahun 1980-an.

Gerakan masjid kampus dan kelompok-kelompok diskusi umum sendiri menunjukkan kecenderungan-kecenderungan antitetis. Sementara yang pertama beroperasi di dalam milieu universitas, yang terakhir pada umumnya beroperasi di luar tembok universitas. Yang pertama bertujuan untuk merekrut konstituen yang lebih besar dan hal ini dipermudah dengan operasinya di dalam kampus. Sementara kelompok-kelompok diskusi tak pernah berusaha untuk merekrut keanggotaan yang besar dan cenderung terasing dari kehidupan mahasiswa sehari-hari karena operasinya yang berada di luar kampus. Sementara

ideologi perlawanan dari gerakan masjid ditimba dari ideologi-ideologi Islamis, ideologi perlawanan kelompok-kelompok diskusi secara umum sangat dipengaruhi oleh ideologi-ideologi kiri dan kiri baru. Sementara gerakan masjid menghubungkan diri dengan jaringan *harakah* Islam yang bersifat lokal dan global, kelompok-kelompok diskusi kebanyakan berhubungan dengan jaringan organisasi-organisasi non-pemerintah (*non-governmental organizations, NGOs*) yang lokal dan global.

Dalam perkembangan lebih jauh, gerakan masjid menjadi lebih berhasil mengkonsolidasikan dirinya ketimbang kelompok-kleompok diskusi dan gerakan NGO, karena mampu mempertahankan 'communicative sphere'-nya sebagai syarat niscaya untuk mempertahankan dan memperluas komunitas intelektual. Dengan beroperasi di dalam masjid, gerakan masjid memiliki semacam pelindung untuk melindungi dirinya dari kontrol langsung aparatur keamanan. Sedangkan kelompok diskusi tidak memiliki pelindung semacam itu dan karena itu lebih mudah dikontrol atau dieliminasi oleh pemerintah. Taufik Abdullah menjelaskan lebih jauh (1996: 59): 'Adalah jelas bahwa wacana-wacana keagamaan, dengan referensi-referensi mereka kepada teks-teks suci, merupakan salah satu dari beberapa saluran yang relatif bebas dari pemaksaan pemaknaan oleh pihak penguasa.'

Di samping konsekuensi yang tak terduga yang lahir dari kebijakan represi politik Orde Baru, gerakan masjid juga memetik keuntungan secara tak langsung dari proyek modernisasi. Menyimpang dari teori umum modernisasi, yang cenderung mengasumsikan bahwa begitu modernisasi meningkat, kepercayaan dan ketaatan keagamaan akan menurun, proyek modernisasi di Indonesia melahirkan sebuah kesadaran keagamaan baru di kalangan segmen yang luas dari mahasiswa-mahasiswa universitas

sekuler.

Salah satu alasan yang mungkin dari meningkatnya kesadaran keagamaan ini berhubungan dengan deprivasi sosio-psikologis dari para mahasiswa yang baru mengalami urbanisasi. Para mahasiswa baru ini berasal dari desa-desa atau kota-kota kecil pergi ke kota-kota besar untuk belajar, dan di kota-kota besar itu, mereka tenggelam dalam individualisme yang atomis dan mengalami problem-problem kesulitan penyesuaian diri yang serius. Seperti yang digambarkan oleh R.W. Bulliet (1994: 202):

> Kehidupan desa memang berubah sepanjang waktu, namun biasanya perubahan itu berlangsung cukup lamban sehingga menciptakan ilusi stabilitas dan kontinuitas yang tanpa gangguan, paling tidak dalam kenangan. Dan saat pindah ke kota, berlangsunglah pengalaman yang sangat menggoncang. Bahkan meskipun terdapat orang-orang dari desa yang sama yang telah pergi ke kota besar itu sebelumnya dan yang bisa membimbing bagaimana caranya menyesuaikan diri dengan kehidupan kota, namun lenyapnya rutinitas siklus kehidupan bertani dan masyarakat pedesaan yang tertutup, tidak mudah untuk dikompensasikan.

Bagi para mahasiswa yang berasal dari kelas-kelas menengah dan atas, yang telah lama tinggal di kota-kota besar, perasaan deprivasi spiritualitas tampaknya menjadi penggerak utama bagi beralihnya mereka ke gerakan masjid. Salah satu hasil dari proyek modernisasi Orde Baru, bagi mereka yang ber-uang, ialah gaya hidup yang hedonistik dan eksibisionistik di kalangan orang kaya baru, serta korupsi di kalangan para pejabat negara dan pegawai pemerintah. Beberapa mahasiswa idealis dari kelas-kelas ini mengalami semacam 'disonansi kognitif' (*cognitive dissonance*) sebagai hasil dari adanya jurang antara konsepsi

mereka tentang kehidupan yang baik dengan kehidupan nyata dari keluarga mereka. Beberapa dari mereka berupaya untuk menemukan sebuah perlindungan spiritual, sebagai pelarian dari dunia 'yang kotor' ini.

Problem-problem deprivasi sosial dan spiritual ini menjadi lebih akut lagi karena kehadiran budaya-budaya (global) post-modern yang heterogen yang dibawa masuk oleh keberhasilan teknologi Orde Baru. Hal ini ditandai oleh tumbuhnya beragam sarana komunikasi massa dan pengalaman yang membingungkan karena proliferasi tata nilai (*lifeworlds)*, gaya hidup konsumerisme, dan sekulerisasi kebudayaan. Terperangkap dalam situasi ini, para penduduk kota 'membutuhkan seperangkat ajaran moral yang bisa memberi mereka rasa kebermaknaan dan rasa memiliki tujuan' (Huntington 1996: 97). Untuk memenuhi kebutuhan akan ajaran-ajaran moral tersebut, kaum Muslim terdidik perkotaan berhadapan dengan sebuah dilema. Haruskah mereka menganut nilai-nilai modern yang materialistik dan sekularistik (yang berarti meninggalkan tradisi), atau haruskah mereka menghidupkan kembali tradisi-tradisi lokal mereka, bahkan dengan resiko kerugian secara material. Sungguh menyakitkan jika harus meninggalkan tradisi-tradisi, namun juga sama menyakitkan jika tetap terbelakang. Banyak Muslim yang berusaha untuk memecahkan dilema ini dengan tidak mememluk nilai-nilai Barat modern maupun kembali ke tradisi-tradisi lokal, namun lebih memilih kembali kepada apa yang mereka anggap sebagai sumber yang sejati: yaitu Qur'an, Sunnah Nabi dan ummat Islam (Gellner 1992:19). Dalam kasus-kasus ekstrim, obsesi untuk kembali ke otentisitas Islam ini membawa pada lahirnya fundamentalisme Islam.

Karena kurang terdidik dalam soal-soal agama, mahasiswa-mahasiswa baru dari desa dan kota yang berbondong-bondong

masuk universitas-universitas sekuler di kota-kota besar sejak bagian akhir tahun 1970-an itu membentuk apa yang disebut R.W. Bulliet (1994) sebagai 'tepian baru' (*new edge*) dari kaum Muslim. Dengan relatif tak adanya kehidupan *corporate* (masyarakat sipil)—dalam artian Eropa—di Indonesia, kebutuhan akan adanya sebuah komunitas dan ajaran-ajaran moral baru yang dirasakan oleh '*new edge*' itu terpenuhi terutama oleh adanya jaringan gerakan masjid, tarekat Sufi, dan institusi-institusi Muslim lainnya.

Dalam pertemuan mereka dengan komunitas epistemik Islam, '*new edge*' kaum Muslim ini mulai mempertanyakan eksistensi mereka sebagai Muslim. Pada saat yang bersamaan, kebijakan sekuler yang telah melahirkan sistem pendidikan publik telah memerosotkan status ulama yang terdidik secara tradisional. Maka, ketika *new edge* mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan tentang Islam, mereka tidak dengan sendirinya berpaling ke kyai tradisional yang pernah menjadi sumber nasehat bagi orang tua mereka. Mereka lebih beralih kepada para pemikir Muslim 'non-skolastik' yang atraktif, yang dalam banyak kasus, tidak pernah mendapatkan pendidikan keagamaan tradisional secara mapan. Seperti dicatat oleh Bulliet (1994: 200): 'Fakta bahwa jawaban-jawaban yang diberikan oleh para pemikir ini atas pertanyaan-pertanyaan yang mereka ajukan seringkali tidak bersesuaian dengan ajaran tradisional, ataupun sangat menekankan pada ide-ide yang ditimba dari studi akademis Barat, tidak menghalangi anak-anak muda dari *new edge* ini untuk mengikuti para pemikir tersebut'.

Keingintahuan keagamaan dari '*new edge*' ini juga dipupuk oleh meningkatnya jumlah penerbitan Islam. Sejak awal tahun 1980-an, generasi kelima aktivis Muslim telah mendirikan rumah-rumah penerbitan Islam yang baru, seperti Pustaka Salman

dan Mizan di Bandung, Gema Insani Press di Jakrta, dan Shalahuddin Press di Yogyakarta yang menyediakan bacaan-bacaan Islam alternatif bagi *new edge*. Bahan bacaan ini pada mulanya merupakan terjemahan-terjemahan dari karya para pemikir Islam di luar negeri, dan baru kemudian, berasal dari antologi artikel-artikel yang ditulis oleh para intelektual Indonesia. Sepanjang tahun 1980an, juga muncul junal-jurnal dan majalah-majalah Islam yang baru, seperti *Risalah, Amanah, Pesantren, Salman Kau*, dan *Ulumul Qur'an*. Munculnya sejumlah terbitan Islam ini mencerminkan dan mempengaruhi antusiasme Islam dari *new edge*. Hal ini membuat terbitan-terbitan Islam menjadi *trend setter* dalam produksi buku pada tahun 1980-an. Berdasarkan pada sebuah survei yang dilakukan oleh 'Seksi Perpustakaan dan Dokumentasi' majalah *Tempo*, dari 7.241 jumlah total buku yang dikoleksi oleh seksi ini antara tahun 1980-1987, jumlah buku mengenai tema-tema keagamaan sebesar 1.949, dan kebanyakan mengenai tema-tema Islam (Tampi 1987).

Semangat Islam dari *new edge* ini mendapatkan ruang aktualisasinya dalam masjid kampus. Dalam konteks ini, masjid berfungsi sebagai *melting pot* (titik lebur) bagi *new edge* yang berasal dari aliran-aliran Islam yang berbeda-beda. Karena tidak memiliki koneksi langsung dengan organisasi Islam besar manapun, masjid kampus sanggup mengambil jarak dari pertikaian-pertikaian historis Islam tentang perkara-perkara perbedaan penafsiran. Pelan tapi pasti, para aktivis dari gerakan masjid mulai membentuk sebuah *hibrida* Islam baru yang tidak melibatkan diri dengan perpecahan yang berlangsung lama di antara kelompok-kelompok Islam tradisionalis versus Islam modernis-reformis. Pada saat yang sama, pengajaran Islam di masjid kampus tampaknya cocok dengan kecenderungan keagamaan dari para mahasiswa yang baru terurbankan itu. Terdapat sebuah

indikasi kuat bahwa urbanisasi telah diikuti dengan pergeseran dalam kecenderungan dan afiliasi keagamaan banyak mahasiswa, dari karakteristik Islam pedesaan yang cenderung menekankan pada 'antropolatri' (*anthropolatry*) menjadi berkarakteristik Islam kelas menengah perkotaan yang cenderung menekankan pada 'bibliolatri' (*bibliolatry*) (Gellner 1992). Pergeseran dalam kecenderungan dan afiliasi keagamaan ini tampak nyata dalam survei yang saya lakukan terhadap profil-profil keagamaan dari para anggota Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI), sebuah organisasi yang menarik banyak Muslim terpelajar yang baru terurbankan.[123]

Aspek modernisasi lain yang membantu menaikkan reputasi gerakan masjid ialah meningkatnya jumlah para intelektual Muslim yang memiliki gelar Master dan PhD. Diuntungkan oleh kebijakan pemerintah untuk membangun sumber daya manusia lewat pendidikan di luar negeri, banyak para sarjana berorientasi dakwah yang meningkatkan kualifikasi-kualifikasi pendidikannnya di negara-negara Barat, negara-negara yang seringkali dipandang oleh kelompok Islamis dengan kesadaran ganda. Di satu sisi, negara-negara Barat seringkali digambarkan sebagai sumber kemerosotan moral dan sebagai ancaman yang berbahaya bagi peradaban Islam. Di sisi lain, negara-negara tersebut umumnya juga dipandang dengan kekaguman sehingga mereka yang belajar di dunia Barat sangat dihargai oleh rekan-rekan kompatriotnya. Sejumlah besar sarjana Islam yang memiliki latar belakang universitas sekuler mulai menempuh gelar PhD atau Master di universitas-universitas Barat pada tahun 1970-an. Di antara mereka, terdapat para aktivis dakwah yang terkemuka, seperti Amien Rais, Imaduddin Abdulrahim, Syafi'i Ma'arif, Kuntowidjojo, Fuad Amsjari, dan Djalaluddin Rahmat (semuanya belajar ke AS), Endang Saifuddin Anshari (belajar ke

Kanada), A.M. Saefuddin (belajar ke Jerman). Saat kembali pulang, sebagian besar pada tahun 1980-an, mereka berperanan dalam memperkuat kredibilitas intelektual dari gerakan masjid.

Selain dari konskeuensi-konsekuensi yang tak disengaja yang lahir dari represi politik dan modernisasi, daya penggerak lainnya bagi perkembangan gerakan masjid ialah terbangunnya kembali kaitan gerakan Islam Indonesia dengan gerakan Islam global. Sejak tahun 1920-an, sebagian besar perhatian dan energi dari ummat Muslim Indonesia terfokus pada perjuangan politik dalam negeri dan pada ketegangan-ketegangan dalam tubuh ummat di Indonesia. Akibatnya, gerakan Islam Indonesia untuk kurun waktu yang panjang terlalu melihat ke dalam (*inward looking*). Pembatasan atas Islam politik yang dilakukan Orde Baru, yang berdampingan dengan semakin dalamnya penetrasi asing dalam modernisasi kehidupan dalam negeri, telah mendorong generasi muda inteligensia Muslim untuk mengaitkan kembali dirinya dengan ummat Muslim sedunia. Dengan begitu, gerakan Islam yang baru cenderung lebih melihat keluar (*outward looking*).

Keterkaitan kembali dengan Ummat Muslim sedunia ini berlangsung pada saat ketika seluruh Dunia Muslim tersapu oleh gelombang pasang Islamisme sebagai semangat ideologi baru. Sejak tahun 1970-an, kegagalan para elit sekuler dan ideologi-ideologi sekulernya untuk menawarkan sebuah penyelamatan yang efektif bagi penderitaan sosio-ekonomi kaum Muslim pada dekade-dekade sebelumnya telah menyebabkan berkembangnya rasa ketidakpuasan sosial secara umum di kalangan Dunia Muslim. Dalam konteks dunia Arab, kekecewaan ini memuncak menyusul kekalahan negara-negara Arab dalam perang Arab-Israel pada tahun 1967. Sejak itu, kemujaraban ideologi-ideologi sekuler seperti sosialisme, liberalisme dan

Arabisme mulai dipertanyakan, dan banyak aktivis Islam mulai menyerukan kepada ummat Muslim untuk kembali kepada sumber (*ashala*) otentik dari nilai-nilai Islam. Di negara-negara yang menganut sekulerisme-moderat, seperti Mesir misalnya, literatur Marxisme, eksistensialisme, dan teori-teori Barat lainnya yang beredar secara luas di kalangan para aktivis mahasiswa pada tahun 1950-an dan 1960-an, mulai digantikan oleh kara-karya Islam, terutama karya-karya tokoh-tokoh *Ikhwanul Muslimin* (IM) seperti Sayyid Qutb dan Hasan al-Banna. Kelompok-kelompok inteligensia fundamnetalis Islam seperti *Jama'at Islamiyya* di Mesir mulai menarik banyak anggota baru di kalangan milieu universitas-universitas di Dunia Arab dan sekitarnya. Bahkan di negara Muslim sekuler seperti Turki, istilah '*aydin*' (intelektual Islamis) menjadi populer sejak tahun 1980-an sampai sekarang. Gelombang Islamisme ini mendapatkan fondasi materialnya dari *boom* harga minyak pada tahun 1970-an yang memunculkan 'Petro-Islam'. Efek menggelinding ke bawah (*trickle down effect*) dari *boom* minyak ini memberi keuntungan pada penyebarluasan Islamisme karena para raksasa Petro-Islam, seperti Saudi Arabia menyediakan bantuan pendanaan bagi organisasi-organisasi dakwah, terutama lewat Liga Dunia Muslim (*Muslim World League*), untuk menghindari kritik dari para intelektual Islamis atas materialisme dan hedonisme gaya hidup mereka (Abaza 1999: 86-92).

Karena terbuka terhadap pengaruh-pengaruh luar, gerakan masjid di Indonesia menjadi tertarik dengan ide-ide Islam dan metode-metode gerakan Islam kontemporer (*harakah*) yang ada di Dunia Muslim. Pada tahun 1969, salah satu karya Sayyid Qutb, *This Religion of Islam* (terbit tahun 1967) diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi *Inilah Islam* oleh A.R. Baswedan dan A. Hanafi dan diterbitkan oleh Hudaya (Jakarta).

Pada tahun 1978, karya terjemahan lain dari Qutb, *Masyarakat Islam* diterbitkan di Bandung.[124] Maka, pada tahun 1970-an, ide-ide Islam dari intelektual terkemuka dari gerakan *harakah* Islam, yaitu *Ikhwanul Muslimin* (IM), dan lahir di Mesir ini, bisa dibaca oleh segmen tertentu dari komunitas epistemik Islam Indonesia. Ini diikuti dalam dekade-dekade berikutnya dengan kedatangan gerakan Islam dari Malaysia, yaitu *Darul Arqam*, gerakan *Jama'ah Tabligh* yang lahir dari Indo-Pakistan, gerakan *HizbutTahrir* yang berasal dari Yordania, dan beberapa yang lainnya.[125]

DDII merupakan agen yang paling berperanan dalam penyebarluasan ideologi dan metode dakwah Ikhwanul Muslimin. Natsir sendiri memiliki hubungan dekat dengan para pemimpin IM. Pelarangan Masjumi membuatnya bersimpati dengan IM yang mengalami nasib yang sama di Mesir.[126] Di samping itu, penekanan IM terhadap gerakan tarbiyah (gerakan sosial dan pendidikan yang didasarkan pada jaringan *usrah* yang kuat), dianggap oleh DDII sebagai metode yang berguna bagi gerakan dakwah di Indonesia. Pada tahun 1980, majalah dan rumah penerbitan DDII, yaitu *Media Dakwah*, menerbitkan sebuah terjemahan dari karya Sayyid Qutb, *Ma' lim fi al-Thar q*, dengan judul *Petunjuk Jalan*.[12] Inti pesan dari buku itu ialah bahwa hanya Islam yang otentik yang bisa menjadi petunjuk yang otentik.

Seiring dengan itu, sejak tahun 1979/1980, Natsir dan DDII juga mendukung pendirian Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab (LIPIA), yang didirikan oleh Abdul Aziz Abdullah.al-Ammar. Al-Ammar sendiri adalah murid Muhammad Qutb (saudara Sayid Qutb) dan Syaikh bin Baz, yang diperintahkan untuk menemui langsung Natsir oleh Bin Baz, begitu sampai ke Indonesia. Tidak heran bila pada masa awal LIPIA,

perpustakaannya didominasi oleh buku-buku IM.

Sementara itu, pada awal tahun 1980-an, beberapa mahasiswa yang pernah dikirim Natsir untuk belajar di Timur Tengah telah kembali ke tanah air. Di antara mereka terdapat Abu Ridho[128] yang belajar di Saudi Arabia dan terpengaruh oleh pengajaran dan metode *harakah* IM. Saat dia kembali ke tanah air pada tahun 1981, dia mulai mempromosikan ideologi-ideologi dan metode-metode dakwah IM di kalangan para aktivis DDII. Maka, lahirlah lingkaran awal pengikut IM dalam tubuh DDII, yang terdiri atas Abu Ridho dan beberapa aktivis yang lebih muda seperti Mashadi (sekretaris pribadi Mohamad Roem) dan Mukhlish Abdi.[129]

Ide-ide IM kemudian menyebar ke kalangan aktivis PII. Di samping sejarah panjang hubungan dekat antara PII dengan para aktivis Masjumi/DDII, kantor pusat PII berlokasi di kompleks yang sama dengan kantor pusat DDII. Selama periode kepemimpinan Mutammimul Ula (1983-1986), karya-karya terjemahan Qutb, terutama *Petunjuk Jalan*, digunakan dalam latihan kader PII.[130] Buku yang sama dijadikan bahan bacaan wajib bagi alumni LMD Masjid Salman (Damanik 2002: 96). Setelah penolakan PII atas Pancasila sebagai asas tunggal bagi organisasi sosial-politik, PII dilarang aktif dalam ruang publik sehingga menghambat perluasan penyebaran ideologi-ideologi IM dalam tubuh organisasi ini. Meski demikian, ide-ide Islam dan metode dakwah dari IM terus berlanjut mempenagruhi gerakan dakwah di Indonesia. Karya-karya lain dari para pemimpin IM yang diterjemahkan oleh para lulusan universitas Timur Tengah. Abu Ridho memainkan sebuah peran yang menonjol dalam proyek ini dengan menerjemahkan karya-karya Hasan Al Banna, Mushtafa Mashur dan Sa'id Hawwa, dan mendirikan rumah penerbitannya sendiri, yaitu Al-Ishlahy Press

untuk mencetak karya-karya tersebut (Damanik 2002: 95). Para penerbit Islam yang baru seperti Gema Insani Press, Al-Kautsar, Robbani Press dan Era Intermedia melanjutkan keberhasilan populerisasi IM dengan menerjemahkan dan menerbitkan karya-karya Qutb yang lain maupun karya-karya tokoh-tokoh IM seperti Muhammad Qutb, Muhammad Al Ghazali dan Yusuf Qardhawi. Sebagai hasilnya, ideologi-ideologi dan metode-metode dakwah IM sangat mempengaruhi para aktivis Islam di masjid-masjid kampus dan dengan segera diadopsi oleh program *training* dan mentoring LDK.

Keterkaitan kembali komunitas Muslim Indonesia dengan komunitas Islam global juga ditandai dengan meningkatnya jumlah mahasiswa Indonesia yang belajar di Timur Tengah. Menurut catatan Mona Abaza (1999: 95-96, 117), pada tahun 1966, total anggota perhimpunan mahasiswa Indonesia di Mesir adalah 36, pada tahun 1982/1983 jumlahnya melonjak menjadi 415, dan meningkat lagi menjadi 722-730 pada tahun 1987, serta mencapai 1.000 pada tahun 1993. Pada tahun 1987, total jumlah mahasiswa Indonesia di negara-negara Arab dan Persia sebesar 1.742 dengan kebanyakan dari mereka belajar di Saudi Arabia (904 mahasiswa) dan Mesir (722 mahasiswa). Sisanya belajar di Iran (32), Libya (27), Syria (21), Sudan (10), Yordania (9), Irak (8), Turki (7) dan Alajazair (2). Namun, tidak seperti para mahasiswa Indonesia yang belajar di negara-negara Barat, kebanyakan mahasiswa Indonesia yang belajar di negara-negara Muslim mengambil studi di level *undergraduate*. Karena terpengaruh oleh semakin populernya *harakah* Islam di Timur Tengah, banyak dari mahasiswa ini setelah pulang ke tanah air menjadi mitra-mitra strategis dari para aktivis masjid kampus untuk mengkampanyekan ideolgi-ideologi *harakah*.

Peristiwa besar lainnya di Dunia Muslim yang mempengaruhi

perkembangan gerakan masjid di Indonesia adalah Revolusi Iran tahun 1979. Meskipun mayoritas orang Iran mengikuti paham Islam Syiah, sementara orang Indonesia menganut paham Sunni, namun hal ini tak mengecilkan hati para aktivis Islam Indonesia untuk mengagumi keberhasilan revolusi Islam itu dan bahkan menjadikan beberapa lingkaran Muslim Indonesia, terutama yang berasal dari komunitas Arab, untuk tertarik dengan ajaran-ajaran Syiah.[131] Namun, bagi kebanyakan aktivis Islam Indonesia, kekaguman ini tidak mesti mendorong mereka melakukan konversi (internal) kepada Syiah.. Bagi mereka, makna penting dari revolusi Islam Iran semata-mata terletak pada kemampuannya untuk menghadirkan konsep revolusi dalam Islam.

Segera setelah revolusi Islam Iran, rumah penerbitan Islam yang baru, terutama penerbit Mizan yang berada di Bandung, menerbitkan terjemahan-terjemahan dari karya-karya para intelektual revolusioner Iran seperti Ali Shariati, Murtadla Muthahhari dan Imam Khomeini. Karya-karya ini memberikan inspirasi dan motivasi tambahan bagi para aktivis Islam Indonesia dalam mengembangkan gerakan Islam. Maka, istilah Ali Shariati, '*rausyan fikr*' (intelektual yang tercerahkan),[132] yang mendukung keterlibatan intelektual dalam usaha membebaskan manusia dari penderitaannya, menarik bagi para aktivis gerakan masjid.

Gelombang Islamisme yang berbarengan dengan *boom* minyak telah melahirkan sebuah iklim optimisme di seluruh Dunia Muslim yang mengharap-harap datangnya *renaissance* (kebangkitan kembali) Islam. 'World of Islam Festival' (Festival Islam Dunia) yang diadakan di London pada bulan Agustus 1976, yang memamerkan kejayaan masa lalu Islam, memompa semangat revivalisme Islam. Menjelang tahun 1980-an, Liga Dunia Muslim mulai memproklamirkan abad ke-15 kalender Hijriah (yang

dimulai pada tahun 1981 Masehi) sebagai era kebangkitan kembali Islam. Untuk menandai momen historis ini, Liga Dunia Muslim mengadakan Konferensi Media Massa Islam yang pertama kali yang berlangsung di Jakarta, ibukota negeri berpenduduk Muslim terbesar di dunia, pada tanggal 1-3 September 1980. Gaung dari acara ini lebih menempa lagi semangat Islam dari gerakan masjid di Indonesia.

Kampus-kampus masjid terus berfungsi sebagai pusat-pusat percontohan gerakan masjid. Pelan namun pasti, hampir setiap universitas sekuler mengembangkan LDK-nya sendiri, dan setiap LDK membentuk kolaborasi dengan para dosen agama Islam untuk menjamin bahwa program 'mentoring' menjadi bagian dari perkuliahan. Pelan namun pasti, isi dan metode dakwah yang diajarkan LMD kian didominasi oleh isi dan metode dakwah yang diimpor dari *harakah* internasional. Terminologi gerakan dakwah semakin banyak mengadopsi terminologi bahasa Arab, menggantikan terminologi bahasa Inggris yang sebelumnya diadopsi secara luas oleh gerakan-gerakan mahasiswa Islam pada dekade-dekade sebelumnya. Pada akhir tahun 1980-an, gerakan masjid yang terpengaruh oleh *harakah* IM mulai dikenal sebagai gerakan tarbiyah, dan ini berarti menggunakan kode yang sama dengan IM.

Para aktivis dakwah pada akhir tahun 1980-an dan 1990-an lebih berdedikasi, ketimbang para aktivis dakwah tahun 1960-an/1970-an yang didominasi aktivis HMI/PII, dalam apresiasinya terhadap kehidupan masjid. Menurut seorang aktivis masjid kampus yang terkenal pada tahun 1990-an, Fahri Hamzah, masjid bukan merupakan pangkalan utama bagi *training* dan aktivitas-aktivitas HMI/PII, karena baru akhir tahun 1960-an para intelektual HMI/PII yang berorientasi dakwah mulai mengalihkan perhatiannya ke masjid sebagai basis mereka.

Sementara, bagi para aktivis dakwah yang lebih kemudian, masjid bukan hanya menjadi pangkalan utama bagi *training* dan aktivitas-aktivitas mereka sejak awal, namun juga, bagi kebanyakan dari mereka, menjadi rumah tempat tinggal mereka. Kedekatan dengan kehidupan masjid ini menyebabkan internalisasi identitas Islam dan pemikiran Islam (*Islamic mindedness*) dari para aktivis dakwah yang lebih kemudian ini menjadi jauh lebih dalam daripada para intelektual HMI yang berorientasi dakwah.[133] Dengan begitu, para aktivis dakwah yang lebih kemudian lebih rentan terhadap pengaruh dari ide-ide Islam yang lebih puritan/militan yang ditawarkan oleh *harakah* Islam internasional.

Selain itu, terdapat paling tidak dua alasan lain bagi pendalaman identifikasi aktivis dakwah Indonesia dengan *harakah* internasional. Yang pertama, kaum Muslim '*new edge*' (mereka yang baru belajar Islam dan yang berada di periferi Dunia Islam) cenderung mengglorifikasi mereka yang berada di 'pusat' (*center*), baik sebagai refleksi dari obsesi mereka akan otentisitas Islam maupun over-kompensasi atas kurangnya otoritas mereka dalam studi Islam. Bagi orang-orang dengan jenis kecenderungan psikologis semacam ini, ide-ide Islam dari *harakah* internasioanl menghadirkan sebuah rasa kredibilitas dan otentisitas karena para intelektual organik dari *harakah* ini kebanyakan berasal dari pusat Dunia Muslim (yaitu Timur Tengah) atau setidaknya pernah belajar di Timur Tengah. Pada saat yang sama, terdapat kelangkaan litetarur Islam yang mendalam yang ditulis oleh para intelektual Indonesia.

Dengan identifikasi dirinya yang lebih dalam terhadap *harakah* internasional, para aktivis dakwah yang lebih kemudian memberikan respons yang khas terhadap tantangan dunia modern. Karena mayoritas Muslim Indonesia telah terekspos secara mendalam terhadap proses modernisasi, dan karena

kebanyakan aktivis kampus juga telah sangat akrab dengan sains dan teknologi modern, maka para aktivis dakwah yang lebih kemudian ini mulai mengambil jarak dari proyek historis yang telah diemban oleh generasi-generasi inteligensia Muslim sebelumnya. Sementara yang menjadi kepedulian utama generasi sebelumnya ialah bagaimana melakukan 'modernisasi Islam', yang menjadi kepedulian utama dari aktivis dakwah yang lebih kemudian ialah bagaimana melakukan 'Islamisasi modernitas'. Sebagai konsekuensinya, orang-orang seperti Imaduddin Abdulrahim dan para aktivis dakwah pada tahun 1960-an dan 1970-an, yang biasanya dipandang sebagai terlalu Islamis oleh standar pada masanya, mulai dianggap sebagai terlalu moderat oleh standar para aktivis dakwah pada akhir tahun 1980-an dan 1990-an. Misalnya saja, Abdulrahim tidak ngotot agar istrinya mengenakan jilbab, padahal hal itu oleh para aktivis dakwah 1980-an/1990-an dipandang sebagai keharusan bagi seorang pemeluk sejati Islam dan sebagai ikon bagi Islamisasi modernitas. Slogan-slogan seperti 'Islam adalah solusi' dan 'Islam adalah alternatif' sekarang menjadi bergema di seluruh kampus-kampus universitas.

Untuk mengkonsolidasikan kelompok-kelompok LDK dan untuk memperkuat kerjasama di antara mereka, para aktivis dari beragam latar kampus menyelenggarakan pertemuan antar LDK pertama yang disebut Forum Silaturahmi (FS)-LDK di masjid Salman ITB pada tahun 1987. Pada pertemuan antar-LDK yang kedua, yang diadakan di masjid Al-Ghifari pada tahun 1987, dirumuskan *khitah* LDK sebagai berikut: 'Perjuangan LDK didasarkan pada Islam sebagai agama Allah dan sebagai jalan hidup, dan LDK akan bersatu atas dasar ikatan syahadat'.[134] Forum informal ini membentuk sebuah jaringan yang mempertalikan para aktivis dakwah ini satu sama lain, sehingga

memperkuat identitas dan solidaritas kolektif mereka. Forum ini juga menjadi saluran bagi pertukaran ide-ide, pengalokasian sumber-sumber daya, dan memperkuat jaringan.

FS-LDK dengan ideologi dan jaringannya berfungsi sebagai basis bagi tindakan sosio-politik yang lebih lanjut. Ketika struktur peluang politik dalam ruang publik Orde Baru berubah pada akhir tahun 1990-an, para aktivis dakwah dari generasi keenam inteligensia Muslim, yang terutama terdiri dari mereka yang lahir pada tahun 1970-an, mulai menerjemahkan jaringan LDK ini menjadi sebuah kelompok aksi politik. Di tengah-tengah gerakan reformasi, pertemuan antar-LDK kesepuluh diadakan di masjid Universitas Muhammadiyah Malang pada tanggal 25-29 Maret 1998, yang diikuti oleh 64 dari 69 LDK yang ada di seluruh Indonesia. Pertemuan itu sepakat untuk mengubah jaringan LDK menjadi Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) dengan Fahri Hamzah dari UI sebagai ketuanya yang pertama. Akronim 'KAMMI' terinspirasikan oleh akronim 'KAMI', yang merupakan gerakan mahasiswa tahun 1966 yang didominasi oleh HMI. Namun, dalam KAMMI yang baru terbentuk itu, HMI tidak masuk, dan peran HMI dalam gerakan reformasi juga marjinal. KAMMI menjadi kesatuan aksi mahasiswa yang paling kuat dalam gerakan mahasiswa 1998 dan sesudahnya.[135]

Perkembangan Gerakan Pembaruan

Ketika universitas-universitas sekuler menjadi basis gerakan dakwah, lembaga-lembaga perguruan tinggi Islam, terutama IAIN, menjadi basis gerakan pembaruan. Ada sejumlah penjelasan ihwal fenomena ini. Di lembaga-lembaga perguruan tinggi Islam, hampir semua mahasiswanya adalah santri. Dengan demikian,

tingkat pergulatan ideo-politik yang kompetitif di kalangan mahasiswa di lembaga-lembaga perguruan tinggi Islam tidak terlalu intens daripada yang berlangsung di universitas-universitas sekuler. Konflik perenial di tubuh IAIN merupakan konflik endogen, antara mahasiswa Islam tradisionalis dan pembaharu. Karena tidak ada pendukung ideologi-ideologi sekuler di dalam kampus, para mahasiswa perguruan tinggi Islam cenderung kurang termotivasi dalam menyebarluaskan klaim-klaim Islam dibandingkan dengan para aktivis Islam di universitas-universitas sekuler.

Nurcholish Madjid mengajukan hipotesis tersendiri: ketiadaan pelajaran agama di universitas-universitas sekuler justru mendorong para aktivis Islam di sana untuk bersikap lebih apresiatif terhadap pengetahuan dan simbol keagamaan. Tentu saja dapat juga dikatakan bahwa ketiadaan pelajaran agama dapat juga menyebabkan para mahasiswa di universitas-universitas sekuler berpikiran sekuler.[136] Mengikuti alur logika yang sama, bisa juga dikatakan bahwa ketiadaan secara relatif pelajaran saintifik di IAIN dan pesantren bisa menyebabkan para mahasiswanya terlalu menilai tinggi pengetahuan dan simbol sekuler. Namun, juga bisa dikatakan bahwa berlimpahnya jumlah pelajaran agama di perguruan Islam bisa menyebabkan para mahasiswanya berhaluan konservatif dalam keislamannya.

Imaduddin Abdulrahim membaca secara lain: karena masih membekasnya hierarki pengetahuan yang bersifat kolonial, para mahasiswa di perguruan tinggi Islam merasa inferior di hadapan para mahasiswa di universitas sekuler. Untuk mengatasi inferioritas ini, para mahasiswa di perguruan tinggi Islam cenderung mencari kompensasi-berlebihan dengan cara memamerkan pengetahuan mereka akan, dan keterbukaan mereka terhadap, ide-ide intelektual Barat (Asshiddiqie et. Al. 2002: 34). Dengan menggunakan

penalaran serupa, kita bisa mengasumsikan bahwa para aktivis Islam di universitas sekuler cenderung terobsesi dengan terminologi Arab dan ide-ide Islam sebagai kompensasi-berlebihan terhadap penguasaan-lemah mereka atas literatur Arab dan Islam.

Di samping itu, bagi banyak mahasiswa IAIN, Madjid dianggap sebagai seorang pahlawan. Madjid—dua kali menjabat ketua HMI dan memiliki reputasi sebagai intelektual Muslim terkemuka dari generasinya—membantu mengembangkan rasa percaya diri dan pengaruh intelektual komunitas IAIN. Jadi, dia bertindak sebagai teladan bagi banyak mahasiswa dan intelektual IAIN. Ide-ide pembaruannya juga menjadi pemandu bagi generasi baru intelektual IAIN. Perjalanan studinya di University of Chicago,[137] untuk meraih gelar doktor (1978-1984), menjadi inspirasi bagi banyak sarjana IAIN untuk belajar di pusat-pusat studi Islam di Barat.

Keterbukaan mahasiswa di komunitas IAIN terhadap gerakan pembaruan diperkuat oleh kebijakan pro-modernisasi dan akomodatif yang diterapkan Departemen Agama. Sejak periode Mukti Ali (1973-1978), Departemen ini mulai memperkuat pengajaran pelajaran umum di IAIN dan mendorong sarjana Muslim untuk belajar di perguruan tinggi Barat. Selain karena kekaguman pemerintah terhadap prestasi saintifik dan teknologi Barat, dorongan ini dimaksudkan untuk menstimulus intelektual Muslim agar menganut pandangan yang lebih "obyektif" mengenai peran agama serta agar mengapresiasi tuntutan untuk menganut pandangan itu di dunia modern yang sekuler. Dengan demikian, seperti dicatat Ruth McVey (1989: 208), Departemen Agama telah "berusaha menjembatani jurang antara kaum santri dan negara dengan memberi Islam juru bicara yang dapat berkomunikasi secara mudah dengan rezim dan memiliki persepsi yang sama".

Dampak-langsung dukungan pemerintah adalah terjadinya pergeseran dalam tujuan studi *postgraduate* para sarjana IAIN, dari pusat-pusat studi Islam di Timur Tengah ke pusat-pusat studi Islam di Barat. Hingga akhir 1960-an, hanya sedikit sarjana Indonesia berlatar belakang pendidikan Islam yang menempuh studi Islam di universitas-universitas Barat. Di antara mereka yang sedikit itu adalah H.M. Rasjidi, Mukti Ali, Anton Timur Djaelani, Harun Nasution, dan Kafrawi.[138] Namun, sejak 1970-an hingga sekarang, arus sarjana IAIN ke universitas-universitas Barat berlipat ganda dan terus melonjak secara eksponensial (lihat bab selanjutnya). Mereka yang kembali dari studi di universitas-universitas Barat ini kemudian menjadi agen potensial bagi penyebaran ide-ide pembaruan di kalangan komunitas IAIN (dan di luar IAIN) di seluruh Indonesia.

Ide-ide pembaruan juga menemukan lahan subur di tubuh HMI. Dengan didominasi oleh intelektual berorientasi pragmatis dan moderat, ide-ide pembaruan menjadi legitimasi ideologis bagi arus-utama anggota-anggota HMI untuk memasuki dunia politik dan birokrasi Orde Baru. Selama periode kepemimpinan Ridwan Saidi (1974-1976), HMI dianggap sebagai basis institusional bagi ide-ide pembaruan. Namun, Madjid dan para koleganya tidak mendukung implementasi ide ini dengan alasan bahwa formalisasi ide tersebut dapat mengarah ke stagnasi konsep-konsep pembaruan.[139] Namun, para anggota HMI terus menjadi audiens potensial bagi ide-ide pembaruan.

Di luar komunitas IAIN dan HMI, ide-ide pembaruan juga menarik bagi para politisi dan birokrat Muslim yang bersikap akomodasionis. Birokrat Muslim ini memang tidak memiliki ketertarikan kuat terhadap pemikiran Islam yang teoretis, namun merekalah yang menyediakan mekanisme praktis bagi pembumian ide-ide pembaruan dalam struktur politik Orde Baru. Wakil *par*

excellence dari kaum politisi dan birokrat ini adalah Akbar Tandjung (ketua HMI, 1971-1973) dan Mar'ie Muhammad (aktivis HMI terkemuka). Di belakang keduanya, terdapat blok inteligensia Muslim berorientasi pragmatis yang lebih menghendaki posisi-posisi politik dan birokrasi, namun tidak bisa mencapainya melalui kendaraan Islam-politik. Integrasi mereka dengan birokrasi dan dunia politik Orde Baru memperkuat "blok-dalam" Muslim yang telah dirintis oleh inteligensia Muslim sebelumnya.

Bagi inteligensia Muslim dari "blok-dalam", slogan Madjid, "Islam, ya; partai Islam, tidak!" dan penerimaan Pancasila oleh organisasi-organisasi besar Islam setelah 1983 sangatlah berkaitan. Keduanya dipandang sebagai indikasi penerimaan diri terhadap ortodoksi negara dan membuka jalan bagi rujuk antara inteligensia Muslim dan negara serta menjadikan negara lebih responsif terhadap kepentingan-kepentingan kultural dan posisional kaum Muslim.

Efek ide-ide pembaruan dari mantan pemimpin HMI ini menyebar ke seluruh masyarakat seiring dengan perkembangan gerakan pembaruan di tubuh NU. Tokoh protagonis utama dari gerakan pembaruan di tubuh kaum tradisionalis ini adalah Abdurarahman Wahid (lahir 1940), seorang intelektual dan warga NU terkemuka dari keturunan keluarga terhormat di kalangan NU. Dia adalah cucu pendiri utama NU, Hasjim Asj'ari, dan juga anak seorang *intelek-ulama* terkemuka NU, Wachid Hasjim.

Setelah delapan tahun belajar di Timur Tengah (yang pertama di Universitas Al-Azhar, Mesir, dan kemudian di Universitas Baghdad, Irak), Abdurrahman Wahid pada 1971 kembali ke Jombang (Jawa Timur), yang merupakan basis kaum tradisionalis Indonesia. Saat kembali, karena telah mempelajari literatur

Islam dan Barat, dia dengan segera berhadapan dengan dua tantangan serius di tubuh komunitas NU: tantangan modernisasi yang dilakukan pemerintah dan ketegangan hubungan antara NU dan pemerintah setelah NU meraih hasil signifikan pada Pemilu 1971. Yang segera menjadi perhatian utamanya ialah bagaimana komunitas tradisionalis sanggup mengatasi problem modernisasi dan kepentingan nasional (sesuai definisi negara).

Sebagai intelektual, Wahid tertantang untuk mengembangkan penafsiran ulang atas pemikiran fikih dan teologis kaum tradisionalis dengan tujuan mampu menghadapi tantangan modernisasi dan kepentingan nasional, tetapi pada saat yang sama tetap menghargai tradisi lokal. Hal ini tercermin dalam karya-karya awalnya seperti *Bunga Rampai Pesantren* (terbit 1979) dan *Muslim di Tengah Pergumulan* (terbit 1981).

Ide-idenya mengikuti jalur neo-tradisionalis yang diperkaya oleh pergaulannya dengan intelektual dari beragam komunitas, terutama dengan para intelektual pembaruan di Jakarta. Sejak 1970-an, dia diundang oleh Tawang Alun, Dawam Rahardjo, dan Adi Sasono (intelektual HMI pro-pembaruan yang bergerak di dunia LSM) untuk mengambil bagian dalam proyek pengembangan masyarakat pesantren, yang dirancang oleh dua LSM terkemuka di Jakarta, yaitu Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES, berdiri 1971) dan Perkumpulan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M, berdiri 1983). Melalui pertemuannya dengan para aktivis LSM, ide-ide intelektual Wahid mulai dipengaruhi oleh tema-tema dominan di kalangan aktivis LSM—seperti pembangunan alternatif, demokrasi, dan hak-hak asasi manusia.[140]

Wahid juga diundang untuk bergabung dengan lingkaran intelektual pembaruan neo-modernisme yang terlibat bergerak

di jalur LSM, yaitu LKIS,[141] dan yang terlibat dalam forum diskusi plural yang dikenal sebagai Majelis Reboan (berdiri 1984).[142] Kedua institusi tersebut ikut memperkuat ide-ide Wahid seputar sekulerisasi, pluralisme, non-sektarianisme, inklusivisme, dan kontekstualisasi Islam.[143] Hal ini mengarah pada perumusan paradigma Islamnya: “pribumisasi Islam”. Melalui paradigma ini, kaum tradisionalis bukan hanya memiliki senjata intelektual yang baru untuk membela praktik historis keagamaannya dari kritik kaum pembaru-modernis, tetapi juga alasan baru bagi peletakan kepentingan Islam di bawah kepentingan nasional.

Ide-ide intelektual individu Wahid sebagian mencerminkan komitmennya yang sungguh-sungguh terhadap pluralisme, kepentingan nasional, dan demokrasi. Namun, ide-ide tersebut tidak sepenuhnya kosong dari kepentingan politik. Sebagai seorang yang berkomitmen untuk membela kepentingan kaum tradisionalis, dia berupaya melunakkan ketegangan hubungan antara NU dan pemerintah, dan membawa NU ke jalur akomodasionis. Dia melihat pentingnya bersikap akomodasionis karena para politisi NUI mengalami marjinalisasi yang terus-menerus di tubuh partai Islam, PPP. Pemaksaan pemerintah agar Pancasila menjadi asas tunggal menjadi sarana baginya untuk menarik NU dari PPP dan membawa NU lebih dekat ke pemerintah. Pada Desember 1983, dia berhasil memengaruhi Muktamar NU di Situbondo (Jawa Timur) untuk menerima Pancasila sebagai asas tunggal dan NU kembali ke khitah sebagai organisasi sosial keagamaan. Seperti slogan Madjid “Islam, ya; Partai Islam, tidak!”, gerak kembali ke khitah ini patut dinilai sebagai strategi politik yang menggunakan pendekatan politik non-formal untuk memperkuat daya tawar NU dengan rezim Orde Baru. Segera setelah pembantaian Tandjung Priok pada 12

September 1984, Wahid mengambil keputusan kontroversial dengan mengundang Jenderal L.B. Murdani untuk mengunjungi beberapa pesantren NU. Sebagian karena hasil sikap bersahabatnya dengan pemerintah, dia bisa terpilih sebagai Ketua Dewan Tanfidziyah NU pada Desember 1984. Pada 1988, dia juga terpilih sebagai wakil Golkar dalam Badan Pekerja MPR.

Sembari mempertahankan strategi akomodasionisnya, Wahid juga bisa mempertahankan reputasi NU dan dirinya sendiri di mata *civil society* karena keterlibatannya dalam aktivitas-aktivitas LSM dan kampanyenya mengenai pluralisme, demokrasi, dan hak-hak asasi manusia. Namun, dalam banyak kasus, tidak semua ide-ide bagus bisa berjalan serentak. Posisinya sebagai pembela kepentingan kaum tradisionalis mendorongnya untuk bersikap akomodasionis terhadap pemerintah, sedangkan posisinya sebagai intelektual mendorongnya untuk menyuarakan kebenaran di hadapan kekuasaan. Karena inilah, dia dikenal sebagai intelektual Muslim paling kontroversial. Namun, apa pun dia di mata banyak orang, sebagai ketua organisasi Muslim terbesar di Indonesia, ide-ide pembaruannya memiliki kontribusi penting yang berpengaruh terhadap gerakan pembaruan.

Hegemoni dari diskursus-diskursus pembaruan di ruang publik, yang dimungkinkan berkat dukungan positif "rezim kebenaran" (aparatus ideologi negara dan liputan media) dalam pengertian Foucauldian,[144] pada akhirnya memaksa Muhammadiyah untuk mendukung pula ide-ide pembaruan, meski dalam kadar yang lebih terbatas. Penerimaan Muhammadiyah atas ide-ide pembaruan muncul agak terlambat, sekurang-kurangnya karena dua alasan. Pertama, sebagai organisasi pembaharu, Muhammadiyah tidak bisa dengan mudah mengubur hasratnya untuk mempertahankan kemurnian dan otentisitas Islam. Kedua, para tokoh muda Muhammadiyah seperti Amien

Rais dan Syafi'i Maarif memiliki hubungan dekat dengan DDII. Namun, perjumpaan para intelektual muda ini dengan komunitas epistemik dan jaringan intelektual yang lain memiliki dampak signifikan terhadap perkembangan intelektual mereka di kemudian hari. Ini terutama terjadi setelah Rais dan Maarif mengambil studi *post-graduate* di Amerika Serikat. Baik Rais maupun Maarif menyelesaikan program PhD mereka di University of Chicago, berturut-turut pada 1981 dan 1982. Selama studi mereka di universitas tersebut, Rais dibimbing oleh tiga sarjana Yahudi, yang salah satunya adalah Leonard Binder,[145] sedangkan Maarif dibimbing, selain oleh yang lain, oleh pemikir Islam liberal (neo-mdoernis) Pakistan terkemuka, yang juga membimbing Madjid, yaitu Fazlur Rahman. Lewat pertemuannya dengan para intelektual yang mempromosikan liberalisme ini, mereka mulai bersikap lebih simpatik terhadap ide-ide pembaruan.

Pada November 1982, Amien Rais mengejutkan publik Indonesia dengan langkahnya yang mengarah ke jalur pembaruan. Dalam wawancaranya dengan majalah *Panji Masyarakat* (No. 376/1982), dia menolak eksistensi negara Islam sebagai sebuah konsep karena menurutnya, hal itu tidak ada dalam Al-Qur'an maupun Sunnah. Selanjutnya, dia menyatakan bisa menerima Pancasila sebagai ideologi negara atas dasar bahwa Islam berada di atas ideologi dan Pancasila sendiri tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam. Di bawah pengaruh para tokoh intelektual muda seperti Rais, Muktamar Muhammadiyah pada Desember 1985 menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Namun, banyak intelektual Muhammadiyah yang cenderung menolak ide sekulerisasi dengan alasan konsep itu asing bagi masyarakat Islam. Penolakan terhadap negara Islam, dalam pandangan Rais, sama sekali tidak berarti menyingkirkan nilai-nilai dan panduan agama dari kehidupan publik. Menurutnya, prinsip pertama

Pancasila secara implisit mengakui ketakterpisahan agama dan kehidupan publik. Pandangan tersebut memungkinkan dirinya dan para intelektual Muhammadiyah lain untuk tetap menjalin hubungan baik dengan para aktivis gerakan dakwah. Pada saat yang sama, pandangan ini menghambat perkembangan lebih jauh dari ide-ide liberalnya. Maka, ide-ide pembaruannya terfokus pada pemahaman-kembali (*rethinking*) fikih Islam, sehingga memungkinkan Islam merespons dengan lebih baik tantangan-tantangan kehidupan modern, dan kemudian pada tataran praktis, bisa mereformasi sistem politik Indonesia.

Sikap para intelektual dan organisasi-organisasi Muslim terhadap ajaran negara ini membebaskan inteligensia Muslim dalam birokrasi dari stigma sebagai lawan Orde Baru dan membantu memecahkan hambatan psikologis untuk mengekspresikan dan mensosialisasikan Islam kultural di lingkungan birokrasi. Birokrat Muslim kini secara terbuka, misalnya, melakukan shalat berjamaah, mengadakan acara keagamaan dan merayakan hari besar Islam. Mereka juga mendirikan mushalla, dan kemudian masjid, di kantor-kantor pemerintah. Secara pelan tetapi pasti, birokrat Muslim berani mengekspresikan identitas Islam mereka, yang diekspresikan melalui penciptaan tradisi baru seperti pembiasaan ucapan salam (assalamu'alaikum) dan naik haji. Mulailah terjadi rujuk antara Muslim abangan dan santri di tubuh birokrasi karena yang disebut pertama secara lambat laun mulai bergabung ke dalam "rumah" Islam kultural. Banyak birokrat Muslim abangan yang mulai belajar lebih banyak tentang Islam dengan mengundang guru Islam privat ke rumah-rumah mereka, termasuk keluarga Suharto.[146]

Muncul akibat-akibat mengejutkan dari perkembangan ini, yang diwakili cerita B.J. Habibie berikut. Dia bercerita, pernah

pada akhir 1970-an, Suharto memimpin dan membuka sidang Kabinet dengan menggunakan peci dan mengucapkan "bismillah". Habibie kemudian bertanya kepadanya, "Mengapa Anda melakukan itu?" Suharto mejawab, "Awalnya kita lemah secara ekonomi. Oleh karena itu, kita membutuhkan lobi Katholik bagi masyarakat kapitalis internasional dan itulah sebabnya sulit bagi saya untuk mengekspresikan identitas Islam saya. Namun, sekarang kita telah cukup kuat untuk menegaskan identitas kita sendiri'.[147]

Perkembangan Gerakan "Jalan Ketiga"

Dalam sejumlah momen dan kesempatan, pendukung gerakan dakwah dan pembaruan memiliki kesamaan landasan. Kedua kelompok itu sering bertemu satu sama lain dalam konteks—dalam istilah Edward Said—"*wordliness*'". Yang dimaksudkan dengan istilah itu adalah keterlibatan-konstan para intelektual dalam upaya mengaitkan tekstualitas (kesadaran diskursif) dengan dunia (kesadaran praktis). Ini merupakan kepedulian atas pewujudan ajaran-ajaran dan moralitas keagamaan di tengah kebangkrutan politik, material, dan spiritual manusia karena sebagai makhluk material, kata Said, ia terlibat-penuh dalam proses material dari hal-hal yang dikonsepkan: kemiskinan, ketidakadilan, keterpinggiran, dan keterjajahan (Said 1983).

Menyadari kebutuhan-mendesak untuk merespons penderitaan manusia dan dampak-negatif pembangunan, beberapa aktivis Muslim dengan kecenderungan intelektual yang berbeda mulai melangkah melampaui pemikiran Islamisme dan liberalisme. Dengan menekankan dimensi transformatif dari Islam melalui pemberdayaan masyarakat madani dan moralitas dan spiritualitas "terapan", para intelektual ini membentuk gerakan "jalan ketiga"

untuk merespons politik dan ortodoksi Orde Baru. Gerakan Islam ini diaktualisasikan melalui "sektor ketiga" dalam pengertian de Tocqueville (1835), yaitu dalam bentuk Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) dan komunitas-komunitas spiritualisme dan seni Islam yang mulai berkembang pada 1970-an.

Pada awalnya, para tokoh gerakan pembaruan Islam yang memiliki kecenderungan religio-sosialistik—seperti Tawang Alun, Dawam Rahardjo, Utomo Dananjaya, dan Aswab Mahasin—mengawali keterlibatan dalam gerakan jalan ketiga dengan bergabung dengan Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) beberapa tahun setelah pendiriannya pada 1971. LSM terkemuka ini didirikan oleh para intelektual sosialis yang terkenal seperti Sumitro Djojohadikusumo, Emil Salim, Dorodjatun Kuncoro-Djakti, Nono Anwar Makarim, dan beberapa yang lain dengan pendanaan dari *Friederich Naumann Stiftung* (FNS). Dalam perkembangan berikutnya, LSM ini menjadi usaha gabungan antara para aktivis sosialis dan Islam, sehingga menyerupai hubungan erat antara para pemimpin utama sosialis dan Masyumi, yaitu Sutan Syahrir dan Mohammad Natsir. Yang menjadi kepedulian utama LP3ES adalah mengoreksi dampak-negatif pembangunan dan kebijakan represif Orde Baru dengan menawarkan pilihan-pilihan pembangunan alternatif, serta dengan memosisikan diri sebagai suara penyeimbang dan sekaligus mitra bagi pemerintah, selain sebagai institusi penengah antara negara dan masyarakat.[148] Sekitar tahun yang sama, beberapa aktivis Muslim lain yang berlatar belakang HMI—seperti Abdurrachman Saleh, Mohammad Assegaff, dan Abdul Bari—bergabung dengan LSM terkemuka dalam bidang bantuan hukum: Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (berdiri 1971). LSM ini bertujuan mempromosikan penegakan hukum dengan memperkuat daya tawar dan hak-hak konstitusional

dari kaum miskin dan marjinal dalam masyarakat.

Setelah kemunculan LP3ES dan YLBHI, beberpa mantan pemimpin HMI/PII (Nurcholish Madjid, Dawam Rahardjo, Utomo Dananjaya, dan A.M. Fatwa) berkolaborasi dengan para intelektual NU (Abdurrahman Wahid, Fahmi Saefuddin, dan Abdullah Sjarwani) pada 1974 mendirikan sebuah LSM Islam bernama Lembaga Kebajikan Islam Samanhudi (LKIS, berdiri 1974), dengan ketua pertama Nurcholish Madjid. Lembaga ini bertujuan memajukan kewirausahaan kaum Muslim, mempromosikan pembangunan alternatif, dan penelitian Islam.[149]

Selanjutnya, pada 1982 Adi Sasono berkolaborasi dengan para intelektual Muslim dari LP3ES dalam mendirikan Lembaga Studi Pembangunan (LSP). Seperti LP3ES, LSP berusaha menembus struktur birokrasi dan memengaruhi kebijakan dari dalam, tetapi pada saat yang sama membangun kelompok-kelompok di tingkatan akar rumput sebagai unit-unit ekonomi yang mandiri, dan memberikan informasi kepada mereka tentang hak-hak dan pengakuan. Analisis LSP menyoroti dampak-destruktif perusahaan-perusahaan trans-nasional; jurang antara yang kaya dan yang miskin, dan marjinalisasi atas keterampilan dan usaha lokal. Analisis ini sangat dipengaruhi oleh perspektif teori dependensi/ketergantungan (neo-Marxis), yang menjadi tiang penyangga bagi banyak pemikiran radikal mengenai pembangunan dan politik alternatif Indonesia sepanjang 1970-an dan 1980-an (Elridge 1995: 74-75).

Segera setelah itu, muncul sebuah LSM yang berspesialisasi dalam pembangunan masyarakat pesantren, bernama Perkumpulan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M, berdiri 1983). LSM ini menyatukan para intelektual Muslim dari LSP (Adi Sasono), LP3ES (Dawam Rahardjo dan Utomo Dananjaya), NU

(Abdurrahman Wahid, Jusuf Hasjim, dan Sahal Mahfudz) dan kelompok pembaru (Sholeh Iskandar dan Hamam Dja'far). Pengurus organisasi ini juga diisi oleh generasi muda aktivis Islam dari pelbagai aliran, seperti Muchtar Abbas (mantan aktivis masjid Salman), Mansour Faqih (mantan aktivis HMI), Masdar F. Mas'udi (aktivis muda NU), dan beberapa yang lain. Para aktivis muda Islam lain terlibat dalam beragam LSM yang menajmur pada 1980-an seperti Fachry Ali, Muslim Abdurrahman, Habib Chirzin, Imam Ahmad, dan banyak lagi.

Di samping itu, kemunculan LSM sosial menjadi inspirasi bagi pendirian organisasi-organisasi serupa yang berspesialisasi dalam bidang kajian Islam, penerbitan dan konsultan Islam. Beragam pusat keislaman yang mulai bermunculan pada akhir 1980-an menyediakan ruang bagi aktualisasi diri, terutama yang baru kembali dari belajar di luar negeri. Empat wakil utama disajikan di sini. Setelah kembali ke Indonesia pada 1984, Nurcholish Madjid dengan dukungan rekan-rekan tokoh pembaru lain mendirikan Yayasan Paramadina pada 1987 sebagai kendaraan untuk menyebarluaskan pemikiran neo-modernis ke kalangan kelas atas dan menengah Jakarta. Kedua, pada 1986, Imaduddin Abdulrahim[150] berkolaborasi dengan mantan peserta program LMD, Hatta Radjasa, pada 1987 mendirikan YAASIN (Yayasan Pembina Sari Insani) yang berspesialisasi pada program *Achievement Motivation Training* yang berdasarkan Islam. Ketiga, Dawam Rahardjo dan para kolega intelektualnya (sebagian pernah belajar di luar negeri) pada 1988 mendirikan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) sebagai kendaraan untuk mempromosikan pemikiran Islam yang relevan dengan tantangan-tantangan kehidupan modern dan menerbitkan jurnal terkemuka, *Ulumul Qur'an*. Kempat, setelah kembali ke tanah air pada 1982, Djalaluddin Rahmat dengan dukungan para intelektual

berpaham Syiah mendirikan Yayasan Muthahhari pada 1988 sebagai kendaraan untuk mempromosikan 'Islam alternatif' yang menekankan sikap non-sektarianisme.

Kebanyakan LSM dan juga beberapa pusat keislaman, menjadi wadah berhimpun bagi aktivis Muslim yang memiliki beragam afiliasi keagamaan. Dalam mengimplementasikan agenda mereka, bentuk lembaga Islam ini sering mendapatkan dukungan resmi atau logistik dari inteligensia Muslim yang berada di "blok-dalam" dan sektor ekonomi swasta. Pada saat yang sama, bentuk lembaga baru itu juga melakukan kolaborasi dengan beragam kelompok Islam—tak peduli apa pun kecenderungan teologis dan ideologisnya. Dengan melibatkan orang-orang yang memiliki afiliasi beragam, LSM-LSM dan para aktivisnya menjadi jembatan antara para intelektual dan perhimpunan-perhimpunan Islam sehingga memungkinkan mobilisasi aksi kolektif. Bagi para tokoh gerakan pembaru, keterlibatan dalam kegiatan pengembangan masyarakat dan diskursus yang kritis juga menjadi penyeimbang bagi dukungan mereka terhadap ortodoksi negara. Dengan cara ini, mereka tetap bisa mempertahankan reputasi mereka sebagai pelopor gerakan pro-demokrasi dan masyarakat madani.

Selain kemunculan LSM-LSM dan pusat-pusat keislaman, gerakan jalan ketiga juga termanifestasikan dalam gerakan kebangkitan kembali spiritualitas dan seni Islam. Sepanjang 1980-an dan 1990-an, literatur tentang sufisme Islam termasuk dalam kategori buku terlaris di Indonesia.[151] Tarekat Islam, seperti tarekat Tijaniyah dan bentuk-bentuk baru tarekat, menarik anggota-anggota baru dari segmen-segmen masyarakat urban kelas menengah atas, apa pun latar belakang agama mereka. Pendirian beragam gerakan Islam, seperti Yayasan Muthahhari dan Darut Tauhid di Bandung, Paramadina, Sehati dan Tazkiya

Sejati di Jakarta secara aktif mempromosikan kajian-kajian sufistik. Ketertarikan orang-orang yang berlatar belakang kelas menengah dan atas terhadap sufisme Islam tampaknya menjadi semacam kompensasi bagi perasaan kebangkrutan spiritual mereka di tengah kehidupan metropolitan yang materialistis dan konsumeris.

Gerakan seni Islam terekspresikan dalam beragam bentuk seni. Dalam musik, wakil *par excellence* gerakan ini adalah Bimbo. Lahir pada 1960-an sebagai "Trio Bimbo" (beranggota tiga bersaudara, Sjamsuddin Hardjakusumah, Darmawan yang sering dipanggil Acil, dan Djaka Purnama), kelompok ini pada awalnya memainkan lagu-lagu Amerika Latin dan Spanyol, yang mencerminkan alienasi generasi yang terbaratkan pada 1960-an. Pada awal 1970-an, adik bungsu perempuan, Iin Parlina bergabung dengan kelompok ini dan mulai berpindah jalur ke musik pop Indonesia. "Kami ingin menemukan karakter musik kami sendiri dan mencoba merumuskan gaya Indonesia," kata Acil (Sumarsono 1998: 134). Ketika kelompok itu mulai memainkan lagu-lagu pop Indonesia, Sjamsuddin (saat itu mahasiswa ITB) tertarik dengan aktivitas-aktivitas awal Masjid Salman. Terinspirasi oleh khutbah Jumat di masjid itu, dia mulai menulis sebuah lagu keagamaan, berjudul *Tuhan* pada 1973, yang menjadi lagu hit di seluruh Indonesia serta menjadi titik balik konsentrasi Bimbo pada genre lagu-lagu keagamaan yang disebut *kasidah*. Lewat kolaborasinya dengan sastrawan terkenal, Taufiq Ismail, *kasidah* Bimbo melahirkan lirik-lirik yang kuat yang mengungkapkan keindahan beragama dan kesyahduan beribadah. Tema-tema ini terutama menarik kelas menengah urban dari pelbagai afiliasi teologi dan ideologi yang terpengaruh oleh perubahan sosial yang begitu cepat dan oleh kebangkrutan spiritual di tengah kehidupan modern yang serba bergegas.[152]

Para sastrawan Muslim sejak 1970-an telah memiliki kepedulian utama dalam merespons problem-problem kontemporer manusia dengan menggunakan sumber tradisi dan spiritualitas Islam. Beberapa sastrawan Muslim berusaha menimba dari tradisi-tradisi dan spiritualitas Islam demi menemukan bentuk-bentuk dan inspirasi baru bagi tema-tema dan ekspresi-ekspresi artistik mereka. Genre "sastra Islam" ini sering disebut sebagai sastra transendental atau profetik atau sufistik.[153] Para tokoh utama sastrawan Muslim ini ialah Danarto, Kuntowidjojo, Taufik Ismail, Abdul Hadi, Emha Ainun Nadjib, Mustofa Bisri, M. Fudoli Zaini, Ajip Rosjidi, D. Zawawi Imron, Hamid Djabbar dan Sutardji Calzoum Bachri.

Dalam seni pertunjukan, kepedulian yang sama diekspresikan lewat kemunculan kelompok-kelompok teater Muslim. Misalnya, Teater Kecil pimpinan Arifin C. Noer, Teater Muslim dan Teater Sahalahuddin di Yogyakarta, dan teater-teater masjid kampus di seluruh Indonesia. Dalam seni lukis, kepedulian yang sama telah menginspirasi beberapa pelukis Muslim untuk melukis kaligrafi Islam. Para tokoh terkemukanya adalah Ahmad Shadali, A.D. Pirous, Amang Rahman, Amri Jahja, dan Abay Subarna. Dalam bidang mode, para desainer Muslim mulai beralih ke busana-busana Muslim. Kebanyakan desainer ini adalah wanita dan beberapa di antaranya terkenal sebagai bintang film. Para wakil dari desainer Muslim ini ialah Anne Rufaidah, Fenny Mustafa, Ida Royani, Ida Leman, dan Sitoresmi Prabuningat.

Pertumbuhan gerakan seni dan spiritualitas Islam ini merepresentasikan pertumbuhan *habitus* (dalam pengertian Bourdieu) Muslim yang baru. Dalam pengertian ini, *habitus* itu lebih dari sekadar kebiasaan. *Habitus* adalah skemata pengalaman dan persepsi yang bersifat kolektif yang mengandung ekspresi-subyektif identitas tertentu dan juga sebagai sarana-sarana

obyektif bagi proses naturalisasi dan afirmasi identitas tertentu (Bourdieu 1977: 73). Jadi, gerakan seni Islam mengekspresikan identitas (artistik) Islam dari kelas menengah Islam yang baru, dan pada saat yang bersama berfungsi sebagai prinsip pembentuk dan penegas identitas keislaman yang baru dari komunitas tersebut. Dengan melibatkan orang-orang dari beragam afiliasi keagamaan dan mengambil jarak dari perdebatan ideo-politik yang terjadi di kalangan Muslim, gerakan seni Islam juga bertindak sebagai medan perjumpaan bagi artikulasi kepentingan-umum kaum Muslim.

Perkembangan Gerakan "Sektor Kedua"

Pergulatan penting lain, yang tenggelam di tengah hiruk-pikuk gerakan-gerakan lain, berlangsung di sektor ekonomi swasta atau *second sector* dalam pengertian de Tocqueville. Secara umum, ekonomi Muslim di bawah Orde Baru mengalami kemunduran serius. Meskipun keruntuhan ekonomi santri itu telah mulai terjadi sejak periode kolonial akhir, rezim ekonomi Orde Baru mempercepat kemunduran itu. Semakin meluas-mendalam integrasi ekonomi nasional ke dalam struktur kapitalis dunia, dibarengi kebijakan ekonomi para teknokrat ekonomi Orde Baru yang pro-pertumbuhan dan pro-konglomerat, telah menghancurkan tulang pungggung ekonomi pedagang-santri. Akibatnya, citra tradisional santri sebagai borjuis pedagang lenyap. Richard Robison menggambarkan hal ini secara padat (1978: 23):

> Sebagian besar borjuis pedagang Muslim asli, dalam pengertian sebenarnya, telah tergilas oleh sejarah. Mereka adalah korban penetrasi kapitalis asing dan Cina yang memiliki sumber-sumber

> finansial dan teknologi yang kuat. Mereka juga menjadi korban tradisi kekuasaan politiko-birokratik (yang tumbuh pertama kali di kerajaan-kerajaan agraris pra-kolonial di Jawa) yang telah berhasil mengintegrasikan diri dengan struktur neokolonialis Indonesia pasca-1949.

Contoh paling dramatis dari fenomena ini ialah keruntuhan usaha kecil dan perdagangan skala kecil pribumi lokal, yang secara tradisional dikuasai santri. Misalnya, industri manufaktur sigaret cengkeh di Kudus (Jawa Tengah), industri garmen yang telah lama hidup di Majalaya dan Majalengka (Jawa Barat) dan usaha batik skala kecil di Pekalongan dan Pekajangan (Jawa Tengah).[154]

Namun, beberapa pebisnis Muslim, terutama yang berlatar belakang HMI, memetik keuntungan dari program pembangunan ekonomi Orde Baru. Berkat rujuknya hubungan pemerintah dan kaum Muslim dan berkat jaringan birokrat dan politisi santri, beberapa kelompok pebisnis Muslim tampil sebagai konglomerat ekonomi (dalam tingkat yang lebih kecil). Contoh *par excellence* kelompok ini ialah kelompok Bakri (milik Bakri bersaudara), kelompok Kodel (milik Fahmi Idris, Sugeng Sarjadi, dkk), kelompok Bukaka (milik Kalla bersaudara, Yusuf dan Ahmad Kalla, serta Fadel Muhammad), kelompok Pasaraya (milik Abdul Latif), dan kelompok PKBI (milik perhimpunan koperasi batik Muslim).

Meskipun para pebsinis Muslim ini tidak secara langsung terlibat dalam pengembangan dakwah, dalam gerakan pembaruan dan jalan ketiga, keberadaan mereka memberikan kontribusi khusus bagi gerakan Islam Indonesia. Selain menyediakan lapangan kerja bagi para aktivis Islam dari beragam gerakan, mereka juga sering menyediakan dukungan finansial bagi proyek-

proyek Islam dari beragam gerakan. Karena setiap kelompok gerakan membutuhkan dana, sektor ini juga menjadi titik temu bagi kepentingan-kepentingan Muslim. Keberhasilan atau kegagalan sektor ini akan berdampak penting bagi pembentukan masa depan gerakan-gerakan Islam.

Kesimpulan

Orde Baru dimulai dengan diskursus tentang pengkhianatan intelektual. Pada momen historis yang kritis, ketika politik nasional dipenuhi represi dan keterpecahan struktural, terdapat kecenderungan yang terus berulang di kalangan intelektual oposisi di Indonesia untuk menghujat keterlibatan intelektual dalam stuktur politik formal. Namun, dalam kenyataan faktual, hal ini tidak mencegah keterlibatan intelektual Indonesia dalam politik. Lebih dari itu, mereka yang bersikap kooperatif dengan struktur kekuasaan di masa lalu cenderung mendapat keuntungan dari pergantian rezim tersebut.

Dalam kosmologi politik Orde Baru, pertikaian politik sipil dan mobilisasi politik massa dianggap bertanggung jawab atas kekacauan ekonomi dan politik. Hal ini menjadi justifikasi bagi perwujudan kehendak kuat yang telah lama ada dari militer untuk memegang peran dominan dalam politik Indonesia. Dengan janji menjamin stabilitas politik demi kepentingan modernisasi ekonomi, militer menjadi *broker* kekuasaan utama dalam politik Orde Baru, yang berkolaborasi dengan teknokrat sipil dan masyarakat kapitalis internasional.

Pembangunan (modernisasi) ekonomi dan stabilitas politik menjadi ortodoksi negara dan diskursus dominan di ruang publik. Di bawah maksim-politik baru itu, pandangan nasional berubah dari “politik-sebagai-panglima” menjadi “ekonomi-

sebagai-panglima". Demi kepentingan modernisasi ekonomi, stabilitas ekonomi dipertahankan melalui kontrol atas kebebasan dan partisipasi politik. Orde Baru dengan segera berubah menjadi rezim represif-developmentalis.

Di bawah kebijakan *rust en orde* Orde Baru, Islam politik, yang dianggap bertanggung jawab atas kekacauan di masa lalu, menjadi korban-pertama represi politik. Intelektual Muslim berhadapan dengan dilema apakah mengambil sikap kooperatif atau non-kooperatif. Pelbagai respons dari pilihan yang diambil telah menyulut perdebatan-perdebatan ideologis internal di kalangan Muslim dalam merespons modernisasi-*cum*-sekulerisasi Orde Baru.

Generasi kedua intelektual Muslim (generasi Natsir) cenderung memilih pilihan non-kooperatif. Ketika mendapati bahwa peran politik mereka dihalang-halangi, mereka beralih ke gerakan pendidikan dan dakwah. Di antara kontribusi besar terakhir mereka kepada gerakan intelektual Islam ialah terbentuknya kader-kader yang dilatih untuk menjadi pemimpin gerakan dakwah di masa depan dan dukungan motivasi dan dana bagi terbentuknya masjid-masjid kampus.

Generasi ketiga dari intelektual Muslim (generasi Pane), sebagai anak dari zaman revolusi kemerdekaan, cenderung memilih opsi kooperatif. Mereka memiliki pandangan nasionalistik dan politik yang sama dengan yang dianut oleh kaum inteligensia militer. Namun, peran politik dari generasi ini terbatas karena kurangnya keuntungan kompetitif mereka terutama dalam hal kualifikasi-kualifikasi pendidikan mereka.

Generasi keempat intelektual Muslim (generasi Madjid) terbelah secara umum menjadi dua kubu: yaitu antara menjadi tokoh-tokoh dakwah ataukah tokoh-tokoh gerakan pembaharu.

Yang pertama cenderung bersikap kritis terhadap ortodoksi negara, sementara yang kedua cenderung bersikap mendukung. Para pendukung gerakan dakwah terutama berasal dari para aktivis masjid di universitas-universitas sekuler, sementara para pendukung dari gerakan pembaruan terutama berasal dari IAIN, HMI, kelompok-kelompok politisi yang pragmatis, dan juga dari para intelektual NU dan yang lebih kemudian dari para intelektual Muhammadiyah. Meski berbeda, namun kedua kubu itu memiliki kepentingan yang sama dalam bertindak di medan kebudayaan. Keduanya juag menemukan titik pertemuan dalam gerakan-gerakan 'jalan ketiga' (gerakan masyarakat sipil dan seni) dan gerakan-gerakan 'sektor kedua'.

Gerakan dakwah memberikan kontribusi besar terhadap Islamisasi komunitas-akademis sekuler, sedangkan gerakan pembaruan memberikan kontribusi besar terhadap fenomena '*penghijauan*' atau Islamisasi di dunia birokrasi dan politik Indonesia. Sinergi dari pencapaian-pencapaian ini yang berbarengan dengan struktur peluang politik yang kondusif bermuara pada kelahiran Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI).[]

Catatan:

1 Dikutip dari Hassan (1980: 125).

2 Bulliet (1994: 195).

3 Masih belum jelas apakah 'mandat' tersebut dikeluarkan atas inisiatif dari Sukarno ataukah karena adanya tekanan dari Suharto.

4 Secara fisik dan legal, PKI telah dihapuskan.

5 Pada bulan Maret 1968, Suharto diangkat sepenuhnya sebagai presiden oleh MPRS, dan bukannya oleh MPR tetap hasil pemilu karena pemilihan umum ternyata ditunda sampai pertengahan 1971.

6 Pandangan-pandangan yang lain antara lain adalah: deskripsi Geertz tentang negara Indonesia (pada tahun 1950-an dan 1960-an) sebagai *state manque*, pengamatan

Emmerson mengenai penguatan birokrasi Indonesia, deskripsi Feith mengenai Orde Baru sebagai sebuah ‘rezim developmentalis-represif’, pembahasan Liddle mengenai institusionalisasi ‘Orde Baru’ dan ‘otonomi relatif’ dari politisi, dan pengamatan Mackie dan MacIntyre mengenai negara yang semakin otonom. Sebuah *overview* yang bagus atas teori-teori ini diberikan oleh Jim Schiller (1996: 1-27).

7 Pada Repelita II (1974/1975-1978/1979), anggaran bidang pendidikan sebesar 10,0 persen dari total anggaran negara; pada Repelita III (1979/1980-1983/1984), anggaran pendidikan meningkat menjadi 10,4 persen, dan melonjak menjadi 14,7 persen pada Repelita IV (1984/1985-1988/1989). Lihat Departemen Penerangan (1983, 1988).

8 Mengenai pengeluaran publik untuk bidang pendidikan sebagai persentase dari GNP antara tahun 1975 dan 1989 untuk ketiga negara tersebut, lihat *UNESCO Statistical Yearbook* (UNESCO, 1976-1990).

9 Angka akurat dari statistik pendidikan di perguruan tinggi pada tahun 1960-an sulit untuk didapat. Sebagai misal, berdasarkan statistik pendidikan dari Kementrian Pendidikan, Thomas mencatat bahwa total mahasiswa pada tahun 1965 adalah sebesar 278.000. Namun dia menambahkan bahwa jumlah total mahasiswa untuk tahun itu mungkin kurang dari angka tersebut (Thomas 1973: 13). Berdasarkan catatan dari Departemen Pendidikan dan kebudayaan (1997), jumlah total mahasiswa universitas pada tahun 1965 adalah sebesar 46.000. Angka ini jelas tidak memasukkan jumlah mahasiswa yang belajar di perguruan tinggi swasta dan program-program diploma.

10 Meski perlu diingat bahwa agama-agama selain Islam juga diajarkan.

11 Angka ini terdiri dari 2.637.559 siswa madrasah ibtidaiyah, 80.961 madrasah tsanawiyah, dan 27.069 siswa madrasah ‘aliyah.

12 Angka ini terdiri dari 3.167.669 siswa madrasah ibtidaiyah, 1.053.368 madrasah tsanawiyah, dan 356.486 siswa madrasah ‘aliyah.

13 Sejak tahun 1997, hampir semua cabang (filial) IAIN yang tersebar di berbagai kota diubah namanya menjadi Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN).

14 Pada tahun 1900, angkanya sebesar 10%, dan pada tahun 1999 mencapai 12%. Lihat E. Tobing (*The Prospect*, 21 Desember 2003).

15 Harian *Merdeka* (berdiri tahun 1945), yang merupakan koran tertua yang dilarang terbit pada Februari 1965, kembali terbit pada 2 Juni 1966. Diikuti dengan terbitnya kembali harian *Indonesia Raya*-nya Mochtar Lubis (berdiri tahun 1949) pada tahun 1968, dan harian *Pedoman*-nya Rosihan Anwar (berdiri tahun 1948), serta harian *Abadi*-nya Masjumi (berdiri tahun 1951).

16 Di antara harian yang bertahan selama Orde Lama dan tetap terbit selama Orde Baru ialah harian *Duta Masyarakat* milik NU (berdiri tahun 1953), *Kompas* (berdiri tahun 1965), dan *Sinar Harapan* (berdiri tahun 1962). Harian *Kompas*, sebuah koran yang berafiliasi dengan komunitas Katholik, mulai berkembang menjadi koran independen yang menyajikan informasi terbaik. Sementara *Sinar harapan*, sebuah koran yang berafiliasi dengan komunitas Protestan, juga mengalami perkembangan baru.

17 *Harian KAMI*, yang merupakan corong gerakan mahasiswa, merupakan pendatang baru yang penting dan dikepalai oleh Nono Anwar Makarim bersama dengan figur-figur penulis lainnya seperti Taufiq Ismail, Arif Budiman dan Gunawan Mohamad sebagai para redakturnya. Kemudian, terbit majalah *Tempo* dengan Gunawan Mohamad sebagai pemimpin redaksinya pada tahun 1971 dan dengan cepat berkembang menjadi majalah

berita utama nasional. Selain itu, juga muncul setelah 1965, koran-koran baru milik Angkatan Darat seperti *Angkatan Bersenjata* dan *Berita Yudha* serta koran organ Golkar, *Suara Karya*.

18 Di antara artikel-artikel yang membahas tentang intelektual yang dimuat di *Kompas* ialah 'Berachirlah kini zaman Pengchianatan Kaum Intelektuil Indonesia' (yang dimuat pada 27 April 1966) dan 'Julien Benda dan pengchianatan kaum intelektuil' (dimuat pada 12 Mei 1966), keduanya karya S. Tasrif; artikel 'Apakah sebabnya Kaum Intelektuil Indonesia tak terkalahkan?' karya Wiratmo Soekito (dimuat pada 31 Mei 1966); 'Apakah benar kaum intelektuil Indonesia tak terkalahkan?' karya Satyagraha Hoerip (dimuat 27 Juni 1966); 'Antara Kemerdekaan Intelektuil dan Instruksi Partai' karya Soe Hok Gie (dimuat pada 20 Agustus 1966), dan 'Tugas Tjendekiawan: Mengisi Kemerdekaan' karya M.T. Zen (dimuat 9-12 Juli 1966).

19 Berdasarkan informasi dari Maskun Iskandar (mantan jurnalis harian *Indonesia Raya*) pada tanggal 2 Agustus 2001, Wira merupakan nama samaran dari jurnalis *Indonesia Raya*, Djafar Husein Assegaf (saat ini dia menjadi pemimpin redaksi *Media Indonesia*).

20 Nama-nama yang diserang secara langsung oleh artikel-artikel ini ialah Prof. Sadli (atas kritiknya terhadap modal asing), Prof. Ismail Suny (karena kritiknya terhadap *Trias Politica*), Barli Halim (karena menyebut mereka yang tidak mendukung 'identitas nasional' sebagai 'text-book thinkers'), Emil Salim (atas kegemarannya menggunakan jargon Sukarno dalam tulisan akademisnya), dan Prof. R.M. Sutjipto Wirjosuparto (atas interpretasinya terhadap sejarah berdasarkan doktrin-doktrin *Manipol-USDEK*).

21 Di antara para intelektual yang dipuji oleh artikel-artikel ini ialah Prof. Bahder Djohan, Dr. Mochtar Kusumaatmadja, dan Dr. Bagowi atas keberaniannya mengatakan 'tidak' kepada penguasa, meskipun mereka harus kehilangan jabatan resminya.

22 Arikel-artikel Wira memberikan contoh-contoh dari kecenderungan ini. Di antaranya ialah Prof. Sadli yang pernah menjadi penyeru utama anti-investasi asing selama rezim Sukarno ternyata menjadi kepala (pertama) Badan Koordinasi Penanaman Modal Asing dari rezim yang baru.

23 Prof. Sadli menulis sebuah artikel bantahan dalam harian *Indonesia Raya* pada 21 April 1969 yang diikuti dengan artikel yang serupa oleh Prof. Ismail Suny yang dimuat di *Kompas* (22 April) dan di *Indonesia Raya* (23 April). Polemik di harian *Indonesia Raya* juga melibatkan J. Soedradjad Djiwandono, dengan tulisannya 'Beberapa Tjatatan Tentang Persoalan Pelatjuran Intelektuil' (dimuat tanggal 24 April), L.E. Hakim, dengan tulisan berjudul 'Pelatjuran Intelektuil di Zaman Resim Sukarno: Sebuah Tanggapan' (dimuat 25 April), dan M. Zen Rahman, dengan tulisan berjudul 'Sebuah Tanggapan tentang Pelatjuran Intelektuil di Zaman Resim Sukarno' (dimuat 26 April).

24 *Ampera* merupakan sebuah slogan Sukarno yang popular dan merupakan akronim dari Amanat Penderitaan Rakyat. Kabinet *Ampera* yang pertama (Juli 1966-Oktober 1967) dipimpin oleh Sukarno.

25 Proporsi militer dalam kabinet ini adalah sembilan dari 23 menteri. Para teknokrat sipil menempati 8 posisi menteri dengan 3 di antaranya berasal dari kalangan Kristen (Drs. Frans Seda sebagai Menteri Keuangan, Prof. G.A. Siwabessy sebagai Menteri Kesehatan, dan Dr.. A.M. Tambunan, S.H. sebagai Menteri Sosial). Sekitar 4 menteri berasal dari kalangan figur politik dan jurnalis independen (Sri Sultan Hamengku Buwono IX sebagai Menteri Negara urusan Ekonomi dan Keuangan, Sanusi Hardjadinata sebagai

Menteri Pendidikan dan Kebudayaan, Adam Malik sebagai Menteri Luar Negeri, dan B.M. Diah sebagai Menteri Penerangan). Dalam kabinet itu, terdapat dua wakil dari kalangan Muslim tradisionalis (K.H. Idham Chalid sebagai Menteri Negara urusan Kesejahteraan Sosial tanpa portofolio, dan K.H. Mohamad Dachlan sebagai Menteri Agama). Yang mengejutkan, para intelektual modernis-Masjumi yang menjadi mitra utama pihak militer dalam meruntuhkan PKI dan rezim Sukarno tidak memiliki wakilnya di kabinet.

26 Mengenai etimologi dan genealogi dari istilah ini, lihat bab 1.

27 Artikel-artikel Anwar di harian *Kompas* itu ialah 'Tanggung djawab kita dalam modernisasi' (4-5 Juli), 'Inteligensia & Modernisasi' (12 Agustus), 'Modernisasi, waktu dan kerdja (29 Agustus), 'Modernisasi & Agama' (14 September), 'Modernisasi & Nilai' (30 November), 'Modernisasi & Pendidikan' (8 Desember).

28 Tugas pertama dari tim ini ialah untuk menyusun sebuah Program bagi Stabilisasi dan Rehabilitasi seperti yang termuat dalam Ketetapan MPRS no. 23. Atas dasar Ketetapan itu, garis besar bagi pemulihan ekonomi Indonesia yang ditetapkan pada 3 Oktober ialah 'terutama kebijakan-kebijakan mengenai anggaran yang berimbang, keseimbangan neraca pembayaran, pembangunan infrastruktur fisik, produksi pangan dan pembangunan pertanian' (Thee 2002: 196).

29 Pada awal tahun 1990-an, Gross Domestic Product (GDP) riil telah naik lebih dari 450 persen, dan GNP per kapita telah mencapai hampir $ 1000. Hasil produksi beras hampir dua kali lipat, dan produksi dari sebagian besar tanaman pangan meningkat secara nyata. Pertumbuhan industri yang cepat mengubah Indonesia dari negara yang ekonominya sangat bergantung pada pertanian pada pertengahan tahun 1960-an menjadi negara yang sektor manufakturnya memberikan sumbangan lebih besar kepada GDP pada pertengahan tahun 1990-an ketimbang yang disumbangkan oleh pertanian.

30 Sebenarnya sudah sejak kabinet interim Suharto, yaitu Kabinet Ampera Yang Disempurnakan (11 Ooktober 1967-6 Juni 1968), pihak militer telah menduduki delapan dari duapuluh tiga jabatan menteri, yang merupakan porsi terbesar jika dibandingkan dengan para wakil dari kelompok-kelompok politik yang lain. Selain itu, wilayah pengaruh dari menteri-menteri lainnya yang dari sipil terbatas karena adanya pengangkatan para perwira Angkatan Darat dalam posisi-posisi tinggi dalam jabatan sipil. Seperti yang dicatat oleh Harold Crouch (1978: 242): 'Dari duapuluh departemen urusan sipil pada tahun 1966, para perwira Angkatan Darat menempati posisi sekretaris jenderal pada sepuluh departemen, dan seorang perwira Angkatan Laut pada satu departemen. Dari enampuluh empat direktur jenderal yang diangkat pada tahun yang sama, limabelas berasal dari perwira Angkatan Darat dan delapan dari tiga angkatan lainnya.' Posisi dominan dari para perwira Angkatan Darat dalam pemerintahan pusat ini diikuti dengan fenomena yang sama dalam pemerintahan daerah. Pada awal tahun 1966, duabelas dari duapuluh empat gubernur provinsi adalah para perwira militer. Kemudian, setelah pemilihan umum tahun 1971, para perwira militer menduduki duapuluh dua dari duapuluh enam jabatan gubernur (Crouch 1978: 244). Dalam Kabinet Pembangunan IV (1983-1988), dari tigapuluh tujuh menteri, empatbelas memiliki latar belakang militer. Pada saat yang sama, sekitar separo dari jabatan-jabatan di bawah menteri, seperti sekretaris jenderal, direktur jenderal dan inspektur jenderal dipegang oleh para perwira militer, dan sekitar tiga perempat dari gubernur di duapuluh tujuh provinsi dan mayoritas kecil bupati/walikota dipegang oleh ABRI (Liddle 1996b: 19).

31 Pada awalnya, Letnan Jenderal Panggabean (lahir 1922, seorang Protestan) dan Mayor Jenderal Basuki Rachmat (seorang abangan Jawa) memiliki pengaruh kuat atas keputusan-keputusan politik. Selain itu, ada pula Mayor Jenderal Ibnu Sutowo, Brigadir Jenderal Suhardiman (keduanya orang abangan Jawa), dan Brigadir Jenderal Achmad Tirtosudiro (mantan pemimpin HMI) dipercaya Suharto untuk masing-masing memegang kontrol atas minyak dan komoditas-komoditas ekspor Indonesia, atas perusahaan raksasa perdagangan, PT. Berdikari, dan Badan Urusan Logistik (Bulog) yang baru didirikan.

32 Keberadaan lingkaran dalam orang terpercaya ini tidak hanya menimbulkan rasa iri dan kecemburuan di kalangan mereka yang berada di luar lingkaran dalam, namun juga menciptakan konflik-konflik internal dalam lingkaran itu sendiri. Pada awalnya, berlangsung ketegangan yang tajam antara Alamsjah versus Ali Murtopo dan Sudjono Humardhani. Karena Murtopo (seorang Abangan Jawa) dan Humardhani (abangan Jawa) lebih suka membangun kolaborasi dengan para intelektual Kristen dan sekuler, Alamsjah (anak dari keluarga santri) terpaksa membela kepentingan-kepentingan Islam, meski dia sendiri anti-Islamisme. Suharto berupaya untuk mempertahankan keseimbangan kekuatan di antara mereka yang loyal kepadanya itu. Saat Murtopo dan Humardhani diangkat menjadi anggota-anggota (kunci) ASPRI, Alamsjah diberi tugas baru sebagai kepala Sekretariat Negara. Namun, pada akhirnya poros Murtopo-Humardhani berhasil memenangkan kompetisi ketika Alamsjah diangkat sebagai duta besar Indonesia untuk negeri Belanda. Keuntungan kompetitif dari Murtopo adalah kontrol yang dimilikinya atas dinas-dinas intelejen, sementara kekuatan Humardhani berasal dari kontrolnya atas sumber-sumber keuangan, termasuk tugas untuk menemukan dan mengembangkan sumber-sumber pendapatan di luar anggaran untuk kepentingan rezim yang baru.

33 Para anggota dari tim ini memiliki bidang tugas yang berbeda-beda, seperti bidang keuangan, politik, intelejen, kesejahteraan sosial, dan urusan-urusan non-militer yang lain. Pada saat dibentuk pada Agustus 1966, Spri terdiri atas enam perwira Angkatan Darat yang didukung oleh dua tim spesialis sipil. Dua tim spesialis sipil ini bertanggung jawab untuk memberikan saran dalam bidang kebijakan ekonomi dan politik. Tim ekonomi terdiri dari lima anggota 'Mafia Berkeley' (Widjojo Nitisastro, Sadli, Ali Wardhana, Emil Salim, dan Subroto) plus seorang tokoh PSI dan ekonom terkemuka, Sumitro Djojohadikusumo. Tim politik terdiri dari Sarbini Sumawinata (tokoh PSI), Fuad Hassan (simpatisan PSI), Deliar Noer (mantan pemimpin HMI) dan beberapa lainnya. Pada tahun 1968, para anggota dari Spri ini menjadi duabelas orang dan secara luas dianggap sebagai 'kitchen cabinet' terselubung. Duabelas orang itu ialah Alamsjah Prawiranegara (koordinator), Sudjono Humardhani (ekonomi), Ali Murtopo (intelejen luar negeri), Yoga Sugama (intelejen dalam negeri), Surjo (keuangan), Abdul Kadir (kesejahteraan sosial), Slamet Danudirdjo (pembangunan ekonomi), Nawawi Alif (media massa), Sudharmono (umum), Sunarso (politik), Isman (gerakan massa), Jusuf Singadikane (proyek-proyek nasional).

34 Sejak tahun 1968, Murtopo telah memperbaiki dan memperluas aparatur Opsus yang ada, yang menunjukkan keahliannya dalam merekrut jaringan pengumpul informasi intelejen sipil yang informal.

35 Didirikan pada tahun 1967, kepala Bakin yang pertama ialah Jenderal Sudirgo, dengan dibantu oleh Ali Murtopo sebagai deputi kepala Bakin. Pada tahun 1968, Sudirgo digantikan oleh Mayjen Yoga Sugama yang memiliki hubungan dekat dengan kelompok Murtopo.

36 Lembaga ini pertama kali dipimpin oleh Suharto dari tahun 1965 dengan tujuan untuk melacak para pedukung PKI. Dalam operasi-operasinya, Kopkamtib dibantu oleh Bakin. Pada tahun 1969, kepala Kopkamtib dialihkan kepada deputi panglima Angkatan Darat yang baru diangkat, Jenderal Panggabean (seorang Batak-Kristen). Di bawah kepemimpinannya, lembaga ini dengan segera menjadi alat kontrol politik yang utama dari rezim Orde Baru yang melibatkan para komandan Angkatan Darat dari berbagai level hirarki untuk mengambil tindakan-tindakan terhadap apa-apa yang dianggap sebagai ancaman terhadap keamanan. Pada tahun 1973, lembaga ini dikepalai oleh Kepala Staf Angkatan Darat yang baru diangkat, Jenderal Sumitro (seorang abangan dan tentara profesional), namun dengan adanya peristiwa Malapetaka Limabelas Januari 1974 (Malari), dia segera diberhentikan. Segera setelah itu, Suharto mengambil alih komando lembaga itu, dengan mengangkat Laksamana Sudomo (seorang Protestan-Jawa) sebagai kepala stafnya. Di bawah kepemimpinan Sudomo, Kopkamtib menjadi lembaga yang paling ditakuti dan opresif dari rezim itu, yang turut campur dalam aktivitas-aktivitas setiap organisasi dan menangkapi orang-orang secara semana-mena atas dasar tuduhan subversi.

37 Rezim pemerintahan Orde Baru berusaha untuk menggantikan kepemimpinan PNI dengan mengangkat Hadisubeno, yang merupakan kawan lama Suharto selama menjabat sebagai panglima divisi Diponegoro, sebagai ketua partai yang baru. Sementara itu, rezim itu juga menolak tuntutan kaum Muslim untuk merehabilitasi partai Masjumi, meskipun mendorong berdirinya partai Muslim yang baru, yaitu Parmusi, namun dengan menyingkirkan para pemimpin terkemuka Masjumi dari kepemimpinan partai.

38 Pada awalnya, rencana Suharto terhadap Golkar ialah untuk menemukan tempat khusus dalam politik Indonesia bagi golongan-golongan fungsional yang memiliki kemampuan untuk menstabilisasikan sistem politik dalam menghadapi kemungkinan dominasi partai politik. Keberadaan Sekber-Golkar sejak tahun 1964, yang telah memiliki sekitar 92 wakil di DPR-GR, memberinya inspirasi untuk mentransformasikan lembaga kemitraan sipil-militer ini ke dalam struktur kepartaian negara tanpa harus menjadi partai politik. Mandat untuk mewujudkan ambisi ini dalam waktu kurang dari dua tahun dipercayakan kepada para asistennya yang gigih, Ali Murtopo dan Sudjono Humardhani.

39 Menurut Kenneth Ward (1974: 35-36), terdapat tiga kelompok intelektual di seputar Ali Murtopo yang memainkan peran yang menentukan dalam pembentukan Golkar. Yang pertama ialah kelompok Katholik (Tanah Abang), yang terdiri dari Lim Bian Kie (Jusuf Wanandi), Lim Bian Khoen (Sofjan Wanandi), Harry Tjan Silalahi dan Moerdopo. Yang kedua ialah kelompok abangan (Universitas Gajah Mada), yang terdiri atas Sumiskun, Sulistyo, Sugiharto, Sukarno dan Suroso. Yang ketiga, kelompok sosialis (Bandung) , yang terdiri dari Rachman Tolleng dan Midian Sirait. Semua kelompok itu memiliki dasar yang sama dalam antipati mereka terhadap partai-partai politik (besar) dan terhadap kebangkitan Islam serta dalam preferensi mereka akan peran utama militer dalam proyek modernisasi.

40 R.E. Nelson (2001: 187) dengan tepat mencatat strategi-strategi Bapilu sebagai berikut: 'Pertama, harus dibangun sebuah ideologi dalam tubuh Golkar berupa tema-tema yang non-ideologis: seperti pembangunan, stabilitas, ketertiban, persatuan... Kedua, Gokar akan memanfaatkan akses yang dimilikinya terhadap kemudahan-kemudahan yang diberikan pemerintah untuk meraih posisi-posisi penting dengan menjadikan dirinya sebagai aparatur yang melayani patronnya. Ketiga, akan memanfaatkan aksesnya

terhadap kekuasaan politik demi keuntungannya.'

41 Sponsor dari pihak pemerintah dan militer kepada Golkar menjadikannya lebih mudah untuk memobilisasi sumberdaya politik. Menteri Dalam Negeri, Letnan Jenderal Amir Machmud (tangan kanan Suharto di balik Supersemar) menetapkan bahwa departemennya, lewat Kokarmendagri (Korps Karyawan Kementrian Dalam Negeri), akan menjadi tulang punggung dari Golkar. Dia juga memberlakukan peraturan-peraturan pada tahun 1969 dan 1970 yang melarang para wakil Golkar di DPR provinsi maupun kabupaten/kotamadya memiliki afiliasi dengan partai apapun dan melarang anggota ABRI dan karyawan sipil Departemen Pertahanan, serta para hakim dan jaksa, untuk menjadi anggota partai politik. Mendekati masa pemilu, para pegawai negeri sipil ditekan untuk menandatangani pernyataan 'monoloyalitas' terhadap pemerintah, yang secara implisit berarti mendukung Golkar. Pada saat yang sama, Menteri Dalam Negeri bersama dengan Kepala Biro Logistik dan Perbekalan Lembaga Pemilihan Umum, Ali Murtopo, memberikan tekanan yang kuat kepada para pejabat pemerintah daerah untuk mengamankan "kuota" suara khusus untuk dimobilisasi demi mendukung Golkar di daerah-daerah mereka. Identifikasi Golkar dengan ABRI dan pemerintah juga memudahkan pengumpulan dana pemilu dan taktik-taktik tangan besi. Dengan berlimpahnya dana, dilakukan usaha-usaha untuk membujuk kyai yang berpengaruh untuk mendukung Golkar dengan cara membiayai perjalanan mereka ke luar negeri dan memberikan dana bagi pesantren mereka. Sebuah langkah institusional untuk memobilisasi dukungan kyai dilakukan pada Januari 1971 dengan dihidupkannya kembali Gabungan Usaha-usaha untuk Perbaikan Pendidikan Islam (GUPPI) yang hampir mati pada Januari 1971 di bawah patronase Sudjono Humardhani. Tekanan langsung pihak militer terhadap para pemilih juga tampak nyata, terutama di desa-desa dan dengan menekan para bekas anggota PKI dan keluarganya untuk memilih Golkar.

42 Pada pemilu tahun 1971, Golkar menang 62,80 persen suara dan 236 kursi DPR, jauh di atas total suara dan kursi yang diraih oleh sembilan partai politik yang lain (PNI, NU, Parmusi, PSII, Parkindo, Partai Katolik, Perti, Murba, dan IPKI). PNI dan Parmusi (penerus Masjumi), dua partai besar, yang masing-masing meraih 22,3 dan 20,9 persen pada pemilu tahun 1955, mengalami kemerosotan yang parah dengan hanya meraih 6,9 dan 5,4 persen suara. Satu-satunya partai yang bisa bertahan dari tekanan gencar Golkar ialah NU, yang pada pemilu tahun 1955 meraih 18,4 persen dan 18,7 persen pada pemilu 1971.

43 Empat partai Islam yang ada (NU, Parmusi, PSII, dan Perti) digabung menjadi Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang mewakili dimensi spiritual dari pembangunan. Lima partai non-Islam (yaitu PNI, IPKI, Murba, Parkindo, dan Partai Katolik) difusikan menjadi Partai Demokrasi Indonesia (PDI), yang merepresentasikan dimensi material dan kebangsaan dari pembangunan. Pada versi fusi awal, partai-partai Kristen (yaitu Parkindo dan Partai Katholik) dimasukkan ke dalam kelompok 'spiritual'. Namun mereka menolak bergabung dengan kelompok itu, dan memilih untuk bergabung dengan kelompok 'kebangsaan'. Selain dua kelompok itu, ada pula Golkar, yang tak pernah diakui sebagai partai politik, yang merepresentasikan dimensi 'fungsional' dari pembangunan.

44 CSIS didirikan oleh para intelektual Cina Katolik dengan kerjasama dengan para intelektual Katolik dan sekuler lainnya di bawah patronase Ali Murtopo dan Sudjono Humardhani. Sebagian besar dari para intelektual Cina Katolik ini, termasuk dua

bersaudara Lim Bian Kie (Jusuf Wanandi) dan Lim Bian Khoen (Sofjan Wanandi), adalah bekas aktivis PMKRI yang menurut Elson menunjukkan 'sebuah sikap anti-komunisme yang penuh semangat dan sikap penentangan yang kuat terhadap setiap ancaman pengaruh politik Muslim dan memiliki disiplin pribadi yang kokoh dan ide-ide korporatis yang tegas yang telah ditanamkan oleh mentor mereka, yaitu pastor Jesuit Fr Jopie Beek' (Elson, 2001: 146). Menurut Abdurrahman Wahid (1992), para pemimpin komunitas Katolik selama periode awal Orde Baru sebenarnya terpecah dalam hal bagaimana menangani relasi-relasi Katolik dengan negara dan komunitas Islam: beberapa dari mereka mendukung teori *minus malum*, sementara yang lainnya lebih menyukai *mayos bonnum*. Menurut yang pertama, yang didukung oleh kelompok Ali Murtopo, jika berhadapan dengan dua hal yang buruk, yang kurang buruklah yang lebih dipilih. Jadi, saat berhadapan dengan dilema untuk memilih antara hijau-nya militer dengan hijau-nya Islam ('hijau' diidentikkan sebagai warna dari kedua kelompok itu), lebih disukai untuk memilih militer dengan dasar bahwa lebih mudah untuk menggunakannya sebagai alat untuk memarjinalkan Islam politik. Namun menurut yang kedua, komunitas Katolik tidak boleh memihak militer dalam melawan Islam karena dampak baliknya akan merugikan kepentingan-kepentingan Katolik sendiri. Sebagai strategi alternatifnya ialah: siapapun/apapun yang menguntungkan kepentingan-kepentingan Katolik dianggap sebagai sahabat. Yang menganut strategi ini ialah Chris Siner Keytimu, Eko Tjokrodjojo, Jakob Utama, Mangunwadjaja, John Titely, Einar Sitompul, Nababan, dan Frans Magnis Suseno. Namun, strategi ini dikalahkan oleh pengaruh hegemonik dari kelompok yang pertama. Sebagai perbandingan, lihat Dhakidae (2003: 615-616).

45 Istilah korporatisme dijelaskan oleh Philippe C. Schmitter sebagai berikut (1974: 93-94): 'Sebuah sistem perwakilan kepentingan dimana di dalamnya unit-unit konstituen diorganisir ke dalam sejumlah kategori yang berbeda-beda secara fungsional dan sangat hirarkis, tunggal, wajib dan non-kompetitif, yang diakui atau disahkan (jika bukannya diciptakan) oleh negara dan dijamin mendapatkan hak monopoli perwakilan dalam kategori-kategorinya masing-masing, dengan syarat bersedia dikontrol dalam hal pemilihan pemimpinnya dan dalam pengartikulasian tuntutan dan dukungannya.'

46 Himpunan Kerukunan Tani Indonesia (HKTI) dan Himpunan Nelayan Seluruh Indonesia (HNSI) didirikan masing-masing pada April dan Juli 1973. Pada bulan Juli 1975, pemerintah mendirikan sebuah lembaga tunggal perwakilan ulama, yaitu MUI (Majelis Ulama Indonesia). Dalam kategori-kategori fungsional yang berbeda, juga didirikan Kadin (Kamar Dagang dan Industri) sebagai lembaga tungal perwakilan pengusaha, PGRI (Persatuan Guru Republik Indonesia) sebagai lembaga tunggal untuk guru, KOWANI (Korps Wanita Indonesia) untuk wanita, KNPI (Komite Nasional Pemuda Indonesia) untuk pemuda, PWI (Persatuan Wartawan Indonesia) untuk wartawan, dan sebagainya.

47 Terdapat kesenjangan yang mencolok antara basis hukum bagi beroperasinya pers dalam negeri dengan apa yang terjadi dalam praktik. Meskipun UU Pers tahun 1966 menyatakan bahwa 'tak ada sensor atau pemberangusan yang akan dilakukan terhadap pers nasional' (ayat 2, pasal 4), dan bahwa 'kebebasan pers dijamin sesuai dengan hak-hak warga negara' (pasal 5.1) dan bahwa 'tidak dibutuhkan ijin penerbitan' (bab 4, pasal 8.2), dalam kenyataannya selama 'periode transisi' yang tak jelas masa berakhirnya (berlaku sampai akhir Orde Baru), setiap penerbit koran harus memiliki dua ijin: yaitu

ijin penerbitan yang diberikan oleh Departemen Penerangan, dan ijin cetak dari pihak Kompkamtib/Laksus. Doktrin resmi pemerintah menyatakan bahwa pers Indonesia itu 'bebas dan bertanggung jawab'. Di bawah konsep 'bertangung jawab' yang elastis, negara memiliki dasar landasan untuk mengontrol isi dan bahasa media. Para jurnalis dan kritikus pun bekerja di bawah bayang-bayang ancaman sensor, pemberangusan dan penangkapan (Sen dan Hill, 2000). Setelah Peristiwa Malari pada bulan Januari 1974, 12 penerbitan diberangus termasuk koran *Indonesia Raya*-nya Muchtar Lubis. Selanjutnya, setelah terjadinya protes-protes mahasiswa anti-pemerintahan pada bulan Januari 1978, tujuh harian Jakarta plus tujuh penerbitan mahasiswa dilarang terbit. Hal ini diikuti dengan dilarang terbitnya penerbitan-penerbitan lain dalam dekade-dekade berikutnya.

48 Presiden Suharto menyatakan dalam Pidato Hari Kemerdekaan tahun 1973: 'Penggunaan bahasa secara baik dan benar mencerminkan cara berpikir, sikap, dan perilaku yang baik dan benar. Dan penggunaan bahasa secara baik dan benar ini merupakan kunci utama bagi keberhasilan pembentukan dan pembangunan bangsa' (Dikutip dalam Hooker, 1995: 272). Dalam kenyataan, yang didefinisikan sebagai bahasa yang baik dan benar ialah bahasa yang sepenuhnya tunduk pada politik pemaknaan oleh Negara. Bahkan, meskipun orang-orang menggunakan bahasa 'yang benar', jika bahasa itu digunakan untuk mengkritik pemerintah, maka bahasa itu akan dianggap sebagai bahasa 'yang tak benar'.

49 Untuk mendapatkan pembahasan yang lebih rinci mengenai bahasa dan kekuasaan selama periode Orde Baru, lihat Y. Latif dan I.S. Ibrahim (1996).

50 Untuk mendapatkan sebuah diskusi lebih jauh mengenai usaha-usaha Orde Baru untuk menjauhkan agama dari proses penyusunan hukum di Indonesia, lihat M. Cammarck (1997).

51 Sejak 16 Desember 1965, terbentuk Badan Koordinasi Amal Muslim, yang menyatukan 16 organisasi Islam yang bekerja demi direhabilitasinya Masjumi. Dalam tasyakuran atas pembebasan para politisi Muslim dari dipenjara, yang diadakan di masjid Al-Azhar yang terkenal (di Jakarta) pada 14 Agustus 1966, mantan pemimpin puncak Masjumi dengan disaksikan oleh sekitar 50.000 saksi mata menyerukan kepada rezim yang baru untuk merehabilitasi Islam setelah ditindas di masa lalu (Boland 1971: 148).

52 Organisasi-organisasi Muslim itu adalah Muhammadiyah, Al-Djamiatul Wasliyah, Gasbindo, Nahdlatul Wathan, Nahdlatul Anwar, SNII, KBIM, Persatuan Umat Islam (PUI), Porbisi, HSBI, PITI, Al-Irsyad dan Wanita Islam (DPP Golkar, 1994: 102). Keputusan dari organisasi-organisasi Muslim itu untuk menarik diri dari Golkar digambarkan oleh almarhum Lukman Harun (seorang pemimpin Muhammadiyah) sebagai 'kekeliruan terbesar yang pernah dibuat oleh kaum Muslim dalam era Orde Baru'. Wawancara dengan almarhum Lukman Harun (10/09/1998).

53 Pada bulan Oktober 1969, lembaga wakil agama (KINO-Keagamaan) lenyap dari Sekber-Golkar. Setelah pemilu 1971, inteligensia Katolik dan Kristen (seperti Jusuf Wanandi, Cosmas Batubara dan David Napitupulu), inteligensia sosialis (seperti Rahman Tolleng dan Midian Sirait), dan inteligensia abangan (seperti Sukijat dan Pitut Suharto) memegang posisi-posisi strategis dalam dewan pengurus pusat yang dipimpin militer di tubuh Golkar periode 1973/1978. Baru pada periode 1983/1988, beberapa inteligensia Muslim (terutama yang berlatar belakang HMI), seperti K.H. Tarmudji, Akbar Tandjung, Ibrahim Hasan, Anang Adenansi, dan Qudratullah, masuk sebagai bagian dari 42 pengurus pusat Golkar (DPP-Golkar 1994: 102, 165-168).

54 Dikutip dari Solihin Salam (1970: 69-70), dan H. Crouch (1988: 260).

55 Dalam hubungan konflik antara Alamsjah dengan kelompok Aspri Murtopo, Alamsjah cenderung memihak komunitas Islam. Namun, dalam perdebatan yang terus berlangsung dalam lingkaran dalam kekuasaan Suharto, kelompok Murtopo berhasil memenangkan kepercayaan Suharto, sementara Alamsjah diangkat sebagai duta besar Indoensia untuk negeri Belanda pada awal tahun 1970-an (Wawancara dengan almarhum Lukman Harun, 10/09/1998).

56 Untuk pembahasan yang lebih jauh mengenai problem-problem yang dihadapi dalam pendirian Parmusi, lihat Ward (1970) dan Salam (1970).

57 Ini tidak berarti hendak mengatakan bahwa NU sepenuhnya bebas dari intervensi pemerintah. Menurut Greg Fealy, salah satu indikasi dari intervensi pemerintah dalam NU selama periode ini ialah tidak adanya Muktamar NU antara tahun 1967-1979. Fealy, perbincangan pribadi (08/04/2004).

58 Namun perlu diingat bahwa jumlah anggota kabinet dari kabinet-kabinet itu bervariasi. Orang-orang Kristen yang duduk pada Kabinet Pembangunan I ialah Frans Seda, G.A. Siwabessy, dan A.M. Tambunan. Pada Kabinet Pembangunan II ialah M. Panggabean, Radius Prawiro, G.A. Siwabessy, dan J.B. Sumarlin. Pada Kabinet Pembangunan III ialah M. Panggabean, J.B. Sumarlin, Ali Murtopo, Radius Prawiro dan Cosmas Batubara. Pada Kabinet Pembangunan IV ialah J.B. Sumarlin, Cosmas Batubara, Radius Prawiro, Sudomo, J.H. Hutasoit, ditambah L.B. Murdani (sebagai Panglima ABRI).

59 Persentase orang Katolik dan Protestan di DPR masing-masing sebesar 8,3% dan 9,4% pada tahun 1971, 7,5% dan 9,2 % pada tahun 1977, 9,6% dan 8,1% pada tahun 1982, dan 7,4% dan 9,4% pada tahun 1987.

60 Persentase orang Muslim di DPR masing-masing sebesar 79,2% pada tahun 1971, 80,7 % pada tahun 1977, 79,7% pada tahun 1982, dan 81,2% pada tahun 1987.

61 Meskipun dia merupakan seorang intelektual Muslim (karena merupakan mantan mahasiswa STI dan aktivis PII), namun Mukti Ali tidak memiliki ikatan kuat dengan kelompok Islam yang besar manapun.

62 Pandangan yang sama sebenarnya telah diajukan oleh Sukarno dalam pidatonya di Universitas Indonesia pada tanggal 7 Mei 1953. Saat menjelaskan pidato kontroversialnya di Amuntai (Kalimantan Selatan) mengenai posisi Islam dalam negara-bangsa Indonesia, dia menyatakan: '...jika saya mengatakan bahwa negara ini adalah negara-bangsa, saya sama sekali tidak melarang kalian untuk menyuarakan negara komunis, paham komunisme, ideologi komunisme, atau untuk menyuarakan negara Islam, ideologi Islam, cita-cita Islam, atau bahkan andai pun ada salah satu dari kita yang mencita-citakan sosialisme, nazidom, fasisme, dia memiliki hak sepenuhnya untuk menyuarakan paham-paham itu' (Soekarno 1999: 2-3).

63 Terjemahan dalam bahasa Inggris surat Sjafruddin ini bisa dibaca dalam *Indonesia* No. 38 (Oktober), 1984.

64 Contoh-contoh dari buku-buku ini ialah *Tandjung Priok Berdarah* (PSPI 1998), *Fakta Diskriminasi Rezim Soeharto terhadap Umat Islam* (Tim Peduli Tapol 1998), *Di Bawah Bayang-Bayang Sukarno-Soeharto* (Jaiz 1999), *Dari Mimbar ke Penjara* (Fatwa 1999), *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Karim 1999), dan *Kasus Peledakan BCA 1984* (Soeropranoto 2000).

65 Di kelak kemudian hari karena perkawinan dan alasan lainnya ia pindah agama ke

Islam.

66 Usaha pemfitnahan seperti ini seringkali dilakukan menjelang pemilihan umum. Pada bulan Juni 1977, sebulan sebelum pemilihan umum, kelompok militan ini dihubung-hubungkan dengan sebuah pemberontak fiktif yang bernama 'Komando Jihad', sementara menjelang pemilu 1982, kelompok itu dikaitkan dengan 'Islam Jamaah'. Padahal, operasi-operasi dari para militan Muslim ini diotaki oleh dinas intelijen. Dalam hal pemberontakan 'Komando Jihad', agen-agen Murtopo telah menyebarkan desas-desus mengenai kembalinya kaum Komunis di kalangan bekas aktivis Darul Islam yang masih berada di bawah pengawasan Angkatan Darat, dan mereka menjanjikan akan memberi para bekas aktivis Darul Islam itu senjata-senjata untuk melawan ancaman komunis. Beberapa bekas pemimpin Darul Islam mempercayai hal ini dan kemudian terjebak dalam permainan politik dari kelompok Ali Murtopo. Saat disidang di pengadilan beberapa tahun kemudian, beberapa dari para bekas aktivis Darul Islam dengan sia-sia mengajukan argumen bahwa mereka bekerja sebagai agen-agen intelijen bagi Opsus dan secara tegas menyangkal keberadaan Komando Jihad. Menurut Sutopo Juwono (kepala Bakin 1969/1974): 'Ali Murtopo termasuk dalam kelompok ini. Jadi misalkan saja, Anda berbicara tentang Komando Jihad. Hal itu bukan isu baru. Sejak dari awal, dia-lah yang menyebarluaskannya. Saya harus menghentikan dia pada saat itu. Namun, dia beranggapan bahwa kita harus menciptakan desas-desus.... Namun saya tak bisa menghentikannya karena dia selalu disetujui Presiden' (dikutip dari D. Jenkins 1984: 59). Di mata Kelompok Pembela Hak Asasi Manusia, Tapol: 'Tujuan utama dari dari gerakan Komando jihad ialah untuk mengkaitkan aktivitas-aktivitas Muslim dengan aktivitas-aktivitas teroris di benak publik dan untuk mengintimidasi umat Muslim secara keseluruhan' (Tapol 1987: 15). Munculnya apa yang disebut sebagai Islam Jamaah pada awal tahun 1980-an juga merefleksikan kasus yang serupa. Islam Jamaah seringkali dihubung-hubungkan dengan sebuah kelompok militan Islam di bawah kepemimpinan Imran bin Muhammad Zein yang bertanggung jawab atas serangan terhadap pos polisi Cicendo pada bulan-bulan awal tahun 1981 dan pembajakan pesawat terbang sipil (Garuda DC-9 Woyla) pada 31 Maret 1981. Padahal, seperti diakui oleh Iqbal dan Umar Abdoeh (dua tersangka serangan Cicendo), Islam Jamaah merupakan bentukan Ali Murtopo, dan kelompok Imran baru kemudian menyadari bahwa kelompoknya terinfiltrasi dan terprovokasi oleh para aktivis dari Islam Jamaah bentukan Ali Murtopo, seperti Najamuddin (Sinar Harapan, 03/04/2003; Tapol 1987: 16).

67 Mengenai daftar keputusan-keputusan sidang pengadilan terhadap aktivis Muslim sampai tahun 1987, lihat Tapol (1987: 112-114).

68 Dikisahkan bahwa dua pejabat militer lokal telah masuk masjid As-Sa'adah tanpa melepaskan sepatu mereka dan kemudian secara sengaja menyiram sebuah pengumuman mengenai ceramah agama di dinding masjid itu dengan air lumpur. Di tengah hubungan yang tak serasi antara komunitas Islam dengan aparat keamanan, insiden ini dengan segera berubah menjadi huru-hara dan ratusan orang terbunuh karena ditembak. Untuk mendapatkan deskripsi yang rinci mengenai insiden ini, lihat PSPI (1998).

69 Nama ini merujuk pada sebuah kelompok yang terdiri dari 50 orang yang menyusun sebuah petisi dan mengirimkannya kepada DPR pada tanggal 13 Mei 1980. Petisi itu mengkritik keras Presiden Suharto karena menggunakan penafsiran yang sangat dangkal dan menguntungkan dirinya sendiri terhadap Pancasila, dan karena mendorong ABRI

untuk berkolaborasi dengan Gokar, padahal ABRI harus berada di atas semua kekuatan sosial. Petisi itu juga mengeritik penumpukan kekayaan yang dilakukan oleh Presiden Suharto dan kroninya.

70 Tiga minggu setelah pembantaian Tandjung Priok, beberapa bom meledak: pada tanggal 4 Oktober 1984 di kantor cabang Bank Central Asia (BCA), yang dimiliki oleh orang keturunan Cina, di Jakarta; kemudian pada 24 Desember, ledakan bom terjadi di sebuah gereja Katolik dan sebuah seminari Protestan di Malang (Jawa Timur); pada tanggal 21 Januari 1985, sederetan ledakan menghancurkan sembilan stupa di teras atas candi Borobudur; dan pada tanggal 16 Maret 1985, tujuh orang tewas ketika sebuah bom meledak secara prematur di atas bis malam *Pemudi Ekspres* tujuan Bali saat mendekati Banyuwangi di ujung timur pulau Jawa (Tapol 1987; Soeropranoto 2000).

71 Lihat majalah *Pandji Masjarakat* no. 167, 15 Januari 1975.

72 Di antara mereka yang hadir pada pertemuan itu ialah Mohammad Natsir, Prawoto Mangkusasmito, Mohamad Roem, M. Rasjidi, Taufiqurrahman, Mansur Daud Dt. Palimo Kayo, Hasan Basri, dan Agus Cik (Angek 2000: 2-3).

73 Mengenai sejarah dan perkembangan DDII, lihat Angek (2000), DDII (2001).

74 Untuk pembahasan yang lebih rinci mengenai seminar dan persoalan ini, lihat Hassan (1975: 64-104).

75 Mengenai daftar buku dan terbitan lain mengenai persoalan dakwah selama tahun 1969-1980, lihat Anshari (1986: 195-198).

76 Salah satu kisah sukses dari proyek ini ialah Pesantren Darul Falah di Bogor. Pesantren ini merupakan pesantren berasrama yang mengajarkan pelajaran-pelajaran agama dan umum dan dengan penekanan khusus pada pelatihan pertanian modern. Di antara para tokoh terkemuka dari pesantren ini ialah Gaffar Ismail (ayah dari sastrawan puisi terkenal, Taufik Ismail), Soleh Widodo (anak menantu Mohammad Natsir, seorang dosen di IPB), dan Aziz Darwis (seorang dosen di IPB).

77 Contoh-contoh pesantren yang disponsori DDII yang mengajarkan pelajaran-pelajaran umum kepada para santrinya yang berlatar belakang pesantren ialah Asy-Syafi'iyah di Jakarta dan Pesantren Al-Huda di tasikmalaya. Sementara contoh-contoh pesantren yang mengajarkan studi-studi Islam yang mendalam kepada para santri yang berlatar belakang universitas umum ialah Pesantren Ulil Albab di Bogor dan Pesantren Budi Mulia di Jakarta.

78 Wawancara dengan Adian Husaini, seorang mantan aktivis Islam IPB dan pesantren Ulil Albab serta seorang pemimpin muda DDII (23/05/2001).

79 Lobi Natsir yang kuat di dunia Arab memperkuat pengaruh DDII terhadap pihak-pihak pengambil kebijakan di Departemen Agama. Sepanjang periode 1970-an dan awal 1980-an, DDII menjadi mitra Departemen Agama dan merekrut siswa yang akan melanjutkan belajar ke Timur Tengah.

80 Di antara yang sedikit itu ialah Achmad Tirtosudiro (mantan wakil ketua HMI 1947/1950) dan Bustanil Arifin (mantan siswa HIS Muhammadiyah di Sigli yang memiliki jaringan yang kuat di kalangan aktivis HMI) yang memiliki posisi-posisi yang relatif strategis dalam politik Orde Baru. Tirtosudiro (lahir tahun 1922) merupakan orang pertama yang diangkat sebagai kepada dari Badan Urusan Logistik (Bulog) yang baru dibentuk (1966-1973) dan kemudian menjadi duta besar Indonesia di Republik Federal Jerman (1973-1976) dan Saudi Arabia (1982-1985). Arifin merupakan pengganti

pertama dari kepemimpinan Tirtosudiro sebagai kepala Bulog (1973-1993), dan kemudian menjadi Menteri Muda Perdagangan dan Koperasi (1978/1983), dan yang terakhir menjadi Menteri Koperasi (1983/1988, 1988/1993).

81 Mereka ini adalah lima mahasiswa yang pernah belajar STI/UII sebelum kemudian menyelesaikan kesarjanaannya di universitas-universitas yang berbeda-beda: Pane dari UGM tahun 1953, Ghazali dari Universitas Islam Jakarta pada tahun 1960, Ali dari Karachi University pada tahun 1955, Harjono dari Universitas Islam Jakarta pada tahun 1963 (dia juga mendapat gelar PhD dari universitas yang sama pada tahun 1968), Anton Timur Dajelani dari PTAIN pada pertengahan tahun 1950-an.

82 Noer (ketua HMI 1953-1955) mendapatkan gelar PhD-nya dalam ilmu politik dari Cornell University (AS) pada tahun 1963; Ali mendapatkan gelar Master-nya dalam Islamic Studies dari McGill University (Kanada) pada tahun 1957; Nasution mendapatkan Master-nya dalam Islamic Studies dari McGill University pada tahun 1965; Djaelani mendapatkan gelar Master-nya dari McGill University pada tahun 1959; Halim mendapatkan gelar MBA-nya dari University of California, Berkeley pada tahun 1959, Suny mendapat Master-nya dalam Civil Law dari McGill University pada tahun 1960, dan Baiquni mendapatkan gelar Master-nya dalam Fisika pada akhir tahun 1950 dan PhD-nya beberapa tahun kemudian dari University of Chicago.

83 Bintoro mendapatkan gelar Master-nya dari Graduate School of Public and International Affairs, University of Pittsburgh pada tahun 1960, Subhan pernah mengikuti program non-gelar di Economic Development di University of California Los Angeles (UCLA, 1961-1962), Imaduddin mendapatkan gelar Master-nya pada Electrical Engineering dari Iowa State University pada tahun 1965, dan Hasan mendapatkan gelar MBA-nya dari Syracuse University pada tahun 1965.

84 Ini merupakan kecenderungan umum dalam masyarakat Indonesia yang terus berlanjut sampai saat ini.

85 Untuk pembahasan lebih jauh mengenai perbedaan antara pendekatan 'formal' dan 'material' dalam perjuangan Islam, lihat Mintaredja (1971).

86 Noer diangkat sebagai anggota tim politik Spri Suharto 91966-1968) dan kemudian menjadi Rektor IKIP Jakarta (1967-1974). Bintoro diangkat sebagai staf pribadi Presiden (1966-1967) dan kemudian menjadi sekretaris Bappenas (11967-1968). Suny diangkat sebagai anggota DPR-GR/MPRS antara 1967-1969, namun di-*recall* pada tahun 1969 karena kritiknya yang pedas terhadap RUU Pemilu. Ghazali diangkat sebagai anggota dari DPR-GR/MPRS antara tahun 1970-1971. Kelak, Metareum (ketua HMI periode 1957-1960) direstui pemerintah untuk menggantikan Naro sebagai ketua umum PPP (periode 1989-1994), sementara para intelektual yang lain kebanyakan hanya menduduki jabatan-jabatan akademis.

87 Para birokrat santri lainnya di level atas pada tahun 1970-an ialah Barli Halim (ketua Badan Koordniasi Penanaman Modal/BKPM, 1973-1980), Achmad Baiquni (Direktur Badan Tenaga Atom Nasional/BATAN), Madjid Ibrahim (birokrat senior di Bappenas dan kemudian menjadi Gubernur Aceh), Bakir Hasan (birokrat senior di Departemen Perdagangan), Hariry Hady (birokrat senior di Bappenas). Untuk nama-nama lainnya, lihat Rahardjo (1993: 326).

88 Perkembangan intelektual PMII juga terhambat oleh adanya keterlibatan politiknya NU dalam struktur politik yang formal pada masa-masa awal Orde Baru. Karena NU masih

terus terlibat dalam dunia politik, banyak pemimpin PMII yang terserap ke dalam partai NU dan kemudian ke dalam PPP. Jadi, faksionalisme yang terjadi di tubuh NU pada gilirannya akan melahirkan polarisasi dalam tubuh PMII, yang terbelah menjadi mereka yang mendukung Idham Chalid dan yang mendukung Subchan Z.E. Karena adanya ikatan yang kuat antara PMII dan NU, para intelektual dari PMII memiliki sikap konservatisme yang sama dengan para pemimpin NU. Sebuah usaha untuk menjadikan PMII lebih independen dari NU dilakukan lewat 'Deklarasi Munarjati' pada tahun 1972 (Wahid 2000). Meski demikian, dibutuhkan beberapa waktu agar usaha itu efektif. Di samping itu, PMII juga terus mengalami kesulitan serius dalam merekrut banyak anggota di universitas-universitas sekuler. Terus bertahannya sisa-sisa hirarki pengetahuan kolonial yang beriringan dengan kampanye reformisme-modernisme Islam dalam kurun yang panjang menjadikan para mahasiswa universitas sekuler secara umum menganggap rendah ajaran Islam yang tradisionalis. Selain itu, heterodoksi ajaran tardisionalis juga cenderung tidak cocok dengan kecenderungan psiko-religiusitas dari para mahasiswa universitas sekuler yang cenderung lebih menyukai otentisitas dan kepastian keagamaan sebagai pelarian diri dari pluralitas tata nilai *(lifewords)* yang ada dalam milieu universitas sekuler.

Seperti ikatan yang ada antara PMII dan NU, kuatnya ikatan IMM dengan ideologi Muhammadiyah membatasi ruang manuver para intelektual IMM. Karena alasan yang sama, daya tarik organisasi ini di kalangan para mahasiswa universitas yang sekuler jauh lebih rendah jika dibandingkan HMI. Anggota baru IMM terbesar tetap berasal dari lembaga-lembaga perguruan tinggi Muhammadiyah.

89 Kemoderenan pesantren ini merujuk pada diadopsinya metode-metode pengajaran dan teknologi pendidikan yang modern, serta digunakannya bahasa Inggris dan bahasa Arab sebagai bahasa pengantar pengajaran dan percakapan sehari-hari. Meskipun pesantren itu didirikan oleh ulama reformis-modernis, yaitu Ahmad Sahal, Zainal Fanani dan Imam Zarkasji, pesantren itu diorientasikan untuk mengakomodasi santri dari kelompok-kelompok dan orientasi-orientasi Islam yang berbeda-beda, seperti yang tercermin dalam mottonya: 'Pesantren Gontor berdiri di atas dan untuk semua golongan'.

90 Untuk mendapatkan deksripsi lebih jauh mengenai biografi intelektualnya, lihat Malik dan Ibrahim (1998: 121-138).

91 Mengenai latar belakang pendidikan dari para intelektual ini, lihat Bab 4.

92 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

93 Natsir juga berasal dari Sumatra dan juga dikenal sebagai intelektual Persis pada tahun 1920-an/1930-an.

94 Pandji Masyarakat nomer 28, 29 dan 30, artikel-artikel itu bertanggal 1 Muharram 1388 H./29 Maret 1968.

95 Istilah 'Snouckisme' di sini merujuk pada nama arsitek kebijakan 'asosiasi' dari pemerintah kolonial Belanda, C. Snouck Hurgronje.

96 Majalah *Liga Indonesia* (h. 39). Dikutip dari Hassan (1975: 43).

97 Pandangan yang sama sebenarnya pernah diungkapkan oleh Amien Rais, seorang mantan aktivis HMI, tapi yang sekarang menyebut dirinya sebagai seorang pemimpin IMM. Dalam artikelnya di majalah *Suara Muhammadiyah* (No. 16, Agustus 1967) yang berjudul 'Agama, Modernisasi dan Mahasiswa', antara lain dia menyatakan bahwa dalam usaha untuk mengatasi penderitaan dan keterbelakangan rakyat Indonesia, para

mahasiswa 'Generasi 1966' memiliki sebuah peran yang vital sebagai 'agen-agen modernisasi'. Meski mengakui bahwa modernisasi 'telah menjadi sebuah konsensus nasional', namun dia menyesalkan keberadaan dari apa yang disebutnya sebagai elemen-elemen yang mementingkan dirinya sendiri dalam masyarakat Indonesia dengan menggunakan ide modernisasi sebagai gerbong bagi tujuan-tujuan politiknya sendiri. Dia kemudian memberikan contoh berikut (hal. 10): 'PMKRI (Pergerakan Mahasiswa Katolik Republik Indonesia), misalnya, dalam Rapat Anggota Nasional yang diadakan di Bandung bulan lalu mengadopsi 'modernisasi' sebagai program nasionalnya. Namun, selain itu, PMKRI juga menyatakan secara tegas bahwa untuk mencapai pembaharuan di Indonesia, negara harus tak turut campur dalam urusan-urusan keagamaan. Pernyataan ini mengisyaratkan desakan untuk menghapus Departemen Agama dan kantor-kantor cabangnya… Motif di balik sikap PMKRI ini sederhana; yaitu, untuk menyingkirkan ummat Muslim (yang sangat toleran) yang merupakan penduduk mayoritas'. Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai respon-respons dari kaum Muslim Indonesia terhadap modernisasi, lihat Hassan (1975).

98 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

99 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

100 Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai hal ini, lihat Wahib (1981: 144-193).

101 Di antara, rekrutmen awal itu ialah Imaduddin Abdulrahim, Ahmad Sadaly dan A.M. Luthfi (dari ITB), Endang Saefuddin Anshari dan Rudy Sjarif (dari Universitas Padjadjaran), Jusuf Amir Feisal (dari IKIP Bandung), Daud Ali, Djurnalis Ali dan Ichtijanto (dari UNI), A.M. Saefuddin dan Soleh Widodo (dari IPB), Sahirul Alim dan Amien Rais (dari UGM), Rofiq Anwar (dari Universitas Diponegoro), Daldiri Mangundiwirdjo dan Fuad Amsjari (dari Universitas Airlangga), Gadin Hakim, Bachtiar Fanani Lubis dan Faiz Albar (dari Universitas Sumatra Utara). Hasil wawancara dengan A.M. Luthfi (03/09/1998).

102 Wawancara dengan Utomo Dananjaya (29/11/2000).

103 Hasil wawancara dengan Utomo Dananjaya, salah seorang sahabat terdekat Madjid (29/11/2000).

104 Kongres itu menugaskan kepada Nurcholish Madjid, Imaduddin Abdulrahim, Endang Saifuddin Anshari dan Sakib Mahmud untuk menyempurnakan draft NDP yang telah dipersiapkan oleh PB HMI. Dalam kenyataannya, Madjid memberikan andil terbesar terhadap versi akhir dari NDP itu (Sitompul 2002: 246).

105 Mengenai isi dari NDP, lihat Sitompul (2002: 322-508)..

106 Wawancara dengan Nurcholish Madjid (18/09/1998). Kelak pada tahun 1983, Madjid dan Roem melanjutkan diskusi mereka mengenai negara Islam lewat surat antara Jakarta dan Chicago, karena pada saat itu, Madjid tengah menjadi mahasiswa pascasarjana di University of Chicago, dan tercapai kesepakatan bahwa ide mengenai negara Islam merupakan sesuatu yang asing bagi Al-Qur'an. Lihat Santoso (1997).

107 Wawancara dengan Utomo Dananjaya (7/12/2000).

108 Lihat Ahmad Sadri, *Max Weber's Sociology of Intellectuals* (1992: 72).

109 Istilah 'masjid-masjid independen' di sini merujuk pada masjid-masjid yang tidak didanai dan dikontrol oleh pihak-pihak otoritas pemerintah dan juga tidak secara langsung berhubungan dengan organisasi Islam besar manapun.

110 Masjid Universitas Sumatra Utara, yang bernama Masjid Dakwah, merupakan satu-

satunya masjid kampus yang berdiri pada tahun 1950-an. Namun, pada awal pendiriannya pada tahun 1952/1953 masjid itu merupakan sebuah masjid yang relatif kecil yang fungsinya terbatas pada interaksi-interaksi ritual dan komunitas. Wawancara dengan Bachtiar Fanani Lubis (11/11/2000).

111 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998) dan dengan petugas *public relation* masjid Salman, Budi Prayitno (13/12/2000).

112 Wawancara dengan Adian Husaini, seorang mantan aktivis Al-Ghifari (23/05/2001).

113 Wawancara dengan Chairil Anwar, seorang aktivis awal masjid UGM (Masjid Shalahuddin) (11/11/2000), Muhammad Nuh, seorang aktivis awal masjid ITS (Masjid Manarul Ilmi) 911/11/2000), dan Muchtar Abbas, seorang aktivis awal masjid ITB (Masjid Salman) (29/11/2000).

114 Istilah 'intelektual gerakan' di sini meminjam dari Ron Eyerman, dan berarti individu intelektual dari gerakan sosial tertentu (Eyerman & Jamison 1991: 94-119).

115 Para instruktur utama dari LMD ialah Imaduddin Abdulrahim, Endang Saifuddin Anshari, Miftah Faridl dan Sakib Mahmud. Mereka semua merupakan mantan pemimpin dari Lembaga Dakwah Mahasiswa Islam, LDMI.

116 Wawancara dengan Muchtar Abbas (29/11/2000).

117 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

118 Mengenai deksripsi lebih rinci dari LMD, lihat R. Rosyad (1995), H.K. Dipojono (2002: 215-221) dan H. Radjasa (2002: 212-214).

119 Di antara tokoh-tokoh terkemuka dari dekade-dekade sesudahnya yang bergabung mengikuti training itu ialah Hatta Radjasa (Sekretaris Jenderal PAN dan Menteri Riset dan Teknologi dalam Kabinet Megawati), Al-Hilal Al-Hamdi (Menteri Tenaga Kerja pada Kabinet Abdurrahman Wahid), M.S. Ka'ban (Sekeretaris Jenderal PBB), Didin Hafiduddin (pemimpin terkemuka gerakan tarbiyah [dakwah]), Mutammimul Ula (pemimpin Partai Keadilan Sejahtera, PKS), Hermawan K. Dipojono (Direktur Eksekutif Yayasan Salman pada awal-awal tahun 2000-an), Muchtar Abbas (seorang aktivis LSM terkenal) dan Faisal Basri (seorang analis ekonomi terkemuka). Untuk daftar lengkap, lihat Salman Database (2001).

120 Beberapa tokoh gerakan remaja masjid yang terkenal ialah Toto Tasmara (dari masjid Cut Meutiah), Jimly Asshiddiqie (dari masjid Al-Azhar), Faisal Motik (dari masjid Sunda Kelapa), dan Bambang Pranowo (dari masjid Istiqomah).

121 BKPRMI merupakan singkatan dari Badan Koordinasi Pemuda dan Remaja Masjid Indonesia.

122 Mengenai sejarah dan perkembangan BKPRMI, lihat DPP-BKPRMI (2000).

123 Hal ini akan dibahas dalam bab berikutnya.

124 Penterjemahnya ialah A. Mu'thi Nurdin.

125 Semua *harakah* Islam ini memiliki titik temu dalam hal obsesi mereka untuk menerapkan syariah. Namun mereka berbeda terutama dalam hal metode (*manhaj*) untuk mencapai obsesi tersebut. Beberapa menganggap pendekatan kultural atau non-politik merupakan cara yang paling efektif, sementara yang lainnya menganggap pendekatan politik merupakan yang paling efektif. Mereka yang lebih menyukai pendekatan politik juga berbeda satu sama lain dalam sistem politik sebagai ruang bagi penerapan syariah. IM menoleransi demokrasi perwakilan dalam batas negara-bangsa, sementara *Hizbut*

Tahrir menolak demokrasi perwakilan dan negara-bangsa dan berobsesi pada penciptaan-kembali *khalifah* (negara Islam Internasional). Perbedaan dalam hal *manhaj* ini seringkali membawa pertikaian-pertikaian internal di antara para anggota *harakah* yang berbeda.

126 Wawancara dengan Mutammimul Ula, seorang pengikut IM yang mula-mula di Indonesia (03/12/2003).

127 Buku itu diterjemahkan oleh A. Rakhman Zainuddin.

128 Ridho pernah menjadi aktivis PII dan HMI.

129 Pada tahun 1990-an, ketiga aktivis ini akan menjadi tokoh-tokoh terkemuka dari partai tarbiyah, yaitu Partai Keadilan/Sejahtera.

130 Wawancara dengan Mutammimul Ula, seorang pengikut awal IM di Indonesia (03/12/2003).

131 Pengaruh dari ajaran Syiah di kalangan lingkaran-lingkaran Muslim Indonesia harus berhadapan dengan DDII yang memiliki jaringan yang kuat dengan Liga Dunia Muslim yang didominasi Saudi Arabia. Saudi Arabia sangat memusuhi baik secara teologis maupun politik pengaruh Revolusi Islam Iran dan DDII mengekspresikan sikap yang serupa mengingat adanya kemungkinan meningkatnya jumlah pengikut Syiah di Indonesia.

132 Istilah '*rausyan fikr*' menjadi popular di kalangan aktivis Islam Indonesia setelah terbitnya terjemahan karya Ali Shari'ati, Ideologi Kaum Intelektual: Suatu Wawasan, diterbitkan oleh Mizan pada tahun 1984.

133 Wawancara dengan Fahri Hamzah (15/08/1998).

134 Mengenai sejarah LDK, lihat Y.S. Hadi (2000) dan A. Rahmat dan M. Nadjib (2001).

135 Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai perkembangan dari gerakan tarbiyah ini pada tahun 1990-an, lihat Hadi (2000), Rahmat & Najib (2001) dan Damanik (2002).

136 Wawancara dengan Nurcholish Madjid (18/09/1998).

137 Selama studinya di University of Chicago, Madjid dibimbing oleh, selain oleh yang lain, seorang pemikir Islam liberal (neo-modernis) Pakistan yang terkemuka, Fazlur Rahman

138 Rasjidi mendapatkan gelar PhD-nya dari Sorbonne University (Prancis) tahun 1956; Mukti Ali dan Anton Timur Djaelani mendapatkan gelar Master-nya dari McGill University masing-masing pada tahun 1957 dan 1959; Harun Nasution mendapatkan gelar PhD-nya dari McGill University pada tahun 1968. Kafrawi mendapatkan gelar Master-nya dari McGill University pada tahun 1969.

139 Wawancara dengan Utomo Dananjaya, salah seorang dari pendukung paling antusias dari ide-ide pembaharuan (29/11/2000).

140 Wawancara dengan Dawam Rahadrjo (10/09/1998) dan Adi Sasono (02/09/1998).

141 Kita akan membahas kembali NGO ini beberapa saat lagi dalam bab ini.

142 Majelis Reboan merupakan sebuah eksperimen untuk mengembangkan sebuah 'ranah publik' yang terbuka dan plural dalam situasi-situasi kontrol yang otoritarian. Berawal dari sebuah forum diskusi informal dari para intelektual pembaharu yang berlatar belakang HMI dan PII, seperti Nurcholish Madjid, Utomo Dananjaya, Eky Syahruddin dan Usep Fathuddin, para peserta dalam Majelis Reboan ini lalu diperluas sehingga melibatkan para intelektual dari beragam latar belakang, termasuk para intelektual non-Muslim seperti Franz Magnis Suseno dan Mudji Sutrisno (dari Katolik) dan Victor

Tanja (seorang Protestan).

143 Wawancara dengan Nurcholish Madjid (18/09/1998) dan Utomo Dananjaya (29/11/2000).

144 Untuk penjelasan lebih jauh tentang istilah '*regimes of truth*', lihat Foucault (1980: 12).

145 Leonard Binder merupakan seorang ahli dalam Studi Islam dan Timur Tengah yang telah menulis banyak mengenai Islam. Bukunya yang paling penting ialah *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (1988). Wawancara dengan Amien Rais (17/09/2003).

146 Di antara guru-guru agama terkenal yang menjadi guru bagi keluarga Suharto ialah Qosim Nurseha dan Quraisy Shihab.

147 Habibie menceritakan kisah ini kepada para pemimpin Majelis Sinergi Kalam (MASIKA-ICMI) pada 5 Mei 1998. Wawancara dengan ketua MASIKA, A. Hamid (29/08/1998).

148 Mengenai pembahasan lebih jauh tentang sejarah dan perkembangan LP3ES, lihat I. Ahmad (2001)..

149 Wawancara dengan Utomo Dananjaya (29/11/2000).

150 Setelah demosntrasi mahasiswa anti-pemerintah pada bulan Januari 1978, Abdulrahim ditangkap dan dipenjara selama jangka waktu yang singkat tanpa sidang pengadilan. Segera setelah dibebaskan dari penjara, dia meninggalkan Indonesia untuk mengambil gelar PhD di Amerika Serikat (dengan dukungan Natsir dan beasiswa dari King Faisal Foundation). Namun, bahkan setelah menyelesaikan studi PhD-nya itu, dia masih tetap dianggap sebagai seorang ekstremis Islam dan terus diawasi oleh pihak keamanan. Dia lalu memutuskan untuk kembali ke tanah air dengan jaminan Alamsjah Prawiranegara.

151 Wawancara dengan Putut Wijanarko dan Hernowo, manajer dan editor rumah penerbitan Misan (13/12/2000).

152 Untuk pembahasan lebih rinci mengenai peran *kasidah* Bimbo dalam fenomena 'beralih ke Islam', lihat Hasbulah (1999).

153 Untuk pembahasan lebih jauh dari kemunculan dan perkembangan dari sastra transendetal atau profetik ini, lihat A. Hadi (1999).

154 Untuk pembahasan lebih jauh mengenai hal ini, lihat L. Castles (1967) dan kemudian bandingkan dengan J. Burhanuddin (1992).

BAB 6

PASANG-SURUT IKATAN CENDEKIAWAN MUSLIM SE-INDONESIA (ICMI)

Kehadiran ICMI tak bisa dilepaskan dari perjalanan historis umat Muslim dan dari kehadiran beragam gerakan Islam kontemporer di Indonesia
Dawam Rahardjo (1993)[1]

Bagi Suharto, ICMI merupakan sebuah perkawinan kepentingan jangka pendek. Dikiranya ia bisa mengontrol [kaum modernis ICMI] jika mereka melangkah terlalu jauh. Saya khawatir strategi itu akan memukul balik.
Abdurrahman Wahid (1994)[2]

Sepanjang tahun 1980-an, saat Suharto makin merasa puas atas hasil kerjanya di bidang ideologi dan ekonomi, pengaruh para broker politik lama dalam dunia politik Indonesia justru cenderung memudar. Seperti yang diamati oleh Elson (2001: 244): 'Bintang Ali Murtopo yang telah begitu lama menjulang tinggi, mulai meredup setelah serangan penyakit jantung yang dialaminya pada tahun 1978 (dia meninggal pada bulan Mei 1984), sementara

pengaruh Sudjono Humardani telah surut sejak awal 1980-an karena kemunculan para birokrat baru yang lebih profesional dan terampil secara teknis.'

Kondisi ini melahirkan sebuah persekutuan politik baru di lingkaran dalam dari struktur patronase Suharto. Kepemimpinan Golkar selama periode Sudharmono (1983-1988) mulai menunjukkan surutnya pengaruh kelompok Murtopo karena Sudharmono lebih suka mengakomodasi para aktivis Islam.[3] Penunjukan anak didik intelijen Murtopo, yaitu L.B. Murdani, sebagai Panglima TNI (ABRI) pada bulan Maret 1983 untuk sementara waktu membuat pengaruh lobi non-Muslim bertahan. Namun, dengan selesainya masa jabatan Murdani sebagai Panglima ABRI pada tahun 1988, terjadilah titik balik dalam sikap dan relasi strategis Suharto dengan para elit militer. Presiden mulai menyambut baik promosi para perwira militer yang bersahabat dengan Islam, yang kadangkala disebut sebagai 'tentara hijau'.

Sikap-sikap bersahabat yang ditunjukkan oleh organisasi-organisasi Muslim terhadap ajaran resmi (ortodoksi) negara mendorong rezim penguasa untuk mengakomodasi representasi Muslim dalam kepemimpinan politik dan birokrasi Orde Baru. Sepanjang periode 1983-1988, beberapa wakil inteligensia Muslim mulai memainkan peran-peran penting dalam Dewan Pengurus Pusat Golkar (DPP Golkar). Beberapa figur yang diasosiasikan sebagai representasi inteligensia Muslim ini terdiri atas Akbar Tandjung (sebagai wakil sekretaris jenderal), K.H. Tarmudji, Ibrahim Hasan, Anang Adenansi dan Qudratullah (DPP-Golkar, 1994: 165-168). Seiring dengan itu, para intelektual Muslim yang duduk dalam birokrasi pemerintah seperti Mar'ie Muhammad, Beddu Amang, Muslimin Nasution, Sajuti Hasibuan dan beberapa yang lain mulai menduduki jabatan-jabatan eselon atas.

Kira-kira pada saat yang bersamaan, basis sosio-ekonomi inteligensia Muslim pun berubah. Generasi keempat inteligensia Muslim mulai menantang dominasi yang telah begitu lama dari inteligensia sekuler dalam sektor ekonomi-birokrasi. Berkiprah di luar sektor ekonomi tradisional dari kaum santri (lama), yaitu pedagang kecil dan pertanian komersial (untuk kalangan modernis) atau kepemilikan tanah (untuk kalangan tradisionalis), inteligensia Muslim yang berkiprah dalam birokrasi negara ini seringkali disebut sebagai *neo-santri*.

Kebijakan 'itikad baik' *(good will)* yang dijalankan pemerintah terhadap kepentingan-kepentingan Muslim juga tampak jelas lewat peningkatan dukungannya terhadap Islam kultural, seperti diindikasikan oleh peningkatan yang berarti dalam subsidi-subsidi pemerintah terhadap masjid-masjid dan sekolah-sekolah agama.[4] Selain subsidi dari pemerintah, Presiden Suharto sendiri, di bawah dukungan Yayasan Amal Bakti Muslim Pancasila, secara aktif mensponsori pembangunan masjid-masjid dan aktivitas-aktivitas dakwah. Selama tahun 1970-an dan 1980-an, Yayasan ini telah mendirikan sebanyak 400 masjid serta memberikan dukungan dana bagi seribu dai Muslim yang dikirim ke tempat-tempat terpencil dan zona-zona transmigrasi.[5]

Seiring dengan kian membaiknya hubungan antara komunitas Muslim dan pihak pemerintah, komposisi Kabinet Pembangunan Kelima Presiden Suharto (1988-1993) mengakomodasi figur-figur teknokrat santri dalam jumlah yang belum pernah terjadi sebelumnya.[6] Sikap akomodatif pemerintah terhadap para intelektual Muslim juga ditunjukkan dengan diangkatnya Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid dan beberapa tokoh terkemuka Muslim lainnya sebagai anggota MPR dari utusan golongan di bawah bendera Golkar.

Bersamaan dengan naiknya tokoh-tokoh Muslim ke dalam jajaran elit penguasa, pemerintah memperlihatkan isyarat-isyarat 'persahabatan' yang lebih jauh terhadap kepentingan-kepentingan Muslim dalam persoalan-persoalan hukum dan budaya. Undang-Undang Pendidikan Nasional—yang mendukung diberikannya pelajaran agama Islam di sekolah-sekolah umum serta menjamin dukungan yang lebih luas terhadap sekolah-sekolah agama swasta—disahkan setelah proses penyusunan draft yang berlarut-larut pada tahun 1989. Pada saat yang sama, disahkan juga Undang-Undang Peradilan Agama.[7]

Manakala para intelektual Muslim menjadi kian diterima dalam dunia politik dan birokrasi Orde Baru, capaian-capaian sosio-ekonomi dari rezim ini melahirkan konsekuensi-konsekuensinya tersendiri yang tak terduga. Meningkatnya akumulasi modal swasta, adanya ledakan dalam jumlah lulusan pendidikan tinggi dan kelas menengah perkotaan yang terborjuiskan, serta berubahnya iklim (*mood*) dalam hubungan-hubungan internasional, membawa perluasan peluang bagi kemungkinan manuver-manuver oposisional.

Nyatanya, tak ada hegemoni yang sedemikian kuat sehingga melenyapkan semua sumber perlawanan terhadapnya. Di mana ada kuasa, di situ ada perlawanan. James C. Scott dalam karyanya, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts* (1990), menunjukkan batas-batas keampuhan dari suatu operasi ideologi yang berkuasa, dan mengingatkan bahwa kelompok-kelompok yang paling subordinat sekalipun memiliki kesanggupan untuk melakukan penetrasi dan demistifikasi terhadap ideologi yang berkuasa. Dalam pandangan Scott, sebuah ideologi yang hegemonik cenderung menciptakan kontradiksi-kontradiksi yang memungkinkannya untuk dikritik dengan menggunakan jurus-jurus 'bahasanya' sendiri.

Saat Orde Baru menjadi semakin hegemonik, represi politik bukan hanya dialami oleh kelompok-kelompok Islam dan Kiri, namun juga oleh segmen-segmen lain dari bangsa Indonesia. Sebagai dampaknya, gerakan-gerakan hegemoni-tandingan *(counter-hegemony)* secara perlahan melibatkan spektrum yang luas dari masyarakat Indonesia. Di luar kelompok-kelompok Islam dan aksi mahasiswa, gerakan oposisional juga datang dari NGO-NGO yang berorientasi pada usaha untuk menciptakan *civil society* (masyarakat madani), para aktivis sastra, seni dan budaya, serta para jurnalis independen. Selain itu, gerakan oposisi juga datang dari kelompok-kelompok barisan sakit hati dari mereka yang pernah menjadi bagian dari elit bekuasa yang kemudian terpental dari struktur-struktur politik formal. Runtuhnya legitimasi Orde Baru sebagai akibat dari krisis ekonomi yang terjadi pada tahun 1997/1998 menjadi katalis bagi kelompok-kelompok oposisi yang berserakan ini untuk bersatu dalam sebuah blok historis *(historical bloc)* bersama.

Jadi, semakin diterimanya kaum Muslim dalam dunia politik Orde Baru berlangsung pada saat gerakan-gerakan oposisi menunjukkan gelombang pasang, sedang rezim Suharto tengah berada dalam gelombang surut. Situasi paradoks seperti itu melatari berdirinya Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI).

Bab ini akan membahas usaha-usaha kaum Muslim untuk membentuk sebuah *ensemble* bagi aksi-aksi kolektif intelektual Muslim; menelaah latar belakang di balik pendirian ICMI, prestasi politik yang riil dari ICMI, pertarungan-pertarungan internalnya serta oposisi eksternal terhadapnya. Perhatian khusus akan diarahkan kepada faktor-faktor yang membuat beberapa tokoh pemimpin dalam tubuh ICMI bergabung dengan gerakan perlawanan dalam bulan-bulan terakhir rezim Suharto dan juga

kemunduran politik ICMI setelah pengunduran diri Suharto dari tampuk kekuasaan. Bab ini akan diakhiri dengan bahasan mengenai capaian politik inteligensia Muslim selama tahun-tahun awal era reformasi, dari naiknya kekuasaan transisi Habibie pada Mei 1998 sampai dengan peralihan abad ke-20.

Profil Pendidikan pada Penghujung Abad ke-20: Ledakan Sarjana Muslim

Tahun 1980-an dan 1990-an merupakan masa 'panen raya' bagi inteligensia Muslim Indonesia dari berbagai gerakan. Bukan hanya jumlah inteligensia Muslim yang memiliki kualifikasi-kualifikasi pendidikan tinggi mencapai tingkatan yang belum pernah ada sebelumnya, namun juga jumlah mereka yang meraih gelar pasca-sarjana dari luar negeri, terutama dari pusat-pusat studi di Barat, juga lebih besar dibandingkan dengan periode manapun dalam sejarah Indonesia.

Profil pendidikan penduduk Indonesia berdasarkan agama, yang didasarkan pada Survei Antarsensus Indonesia yang dilakukan oleh Biro Pusat Statistik, menunjukkan bahwa dari tahun 1976 sampai 1995, kelompok penduduk Muslim mengalami peningkatan pendidikan secara ajeg, terutama setelah akhir tahun 1980-an. Hal ini bisa dilihat dalam angka-angka penduduk Muslim dalam kelompok usia 20-29 tahun yang telah menyelesaikan pendidikan tinggi setingkat S1 (selanjutnya disebut S1).[8] Pada tahun 1976, hanya terdapat 16.218 Muslim dalam kelompok usia ini yang menyelesaikan S1. Angka ini sekitar 0,009% dari total jumlah penduduk Muslim dalam kelompok usia ini, namun merepresentasikan 75,3% dari total penduduk Indonesia untuk kelompok usia ini (dari beragam latar belakang agama) yang menyelesaikan S1. Pada tahun 1985, terdapat

71.516 Muslim dari kelompok usia ini yang telah menyelesaikan S1. Angka ini sekitar 0,2% dari total penduduk Muslim dari kelompok usia ini atau sama dengan 76.0% dari total penduduk Indonesia dari kelompok usia ini yang menyelesaikan S1. Pada tahun 1995, kelompok Muslim dari kelompok usia ini yang menyelesaikan S1 naik menjadi 553.257. Angka ini sama dengan 1,8% dari total penduduk Muslim dari kelompok usia ini atau 77,5% dari total penduduk Indonesia yang menyelesaikan S1 (lihat Tabel 5).

Profil pendidikan kelompok Muslim dari kelompok usia ini masih jauh di bawah capaian kelompok Kristen (Katolik/Protestan/Lainnya) dan Hindu. Rasio kelompok Kristen dan Hindu yang berpendidikan tinggi dibandingkan dengan total proporsi penduduk Kristen dan Hindu dari kelompok usia ini jauh lebih tinggi daripada penduduk Muslim. Meski demikian, ada indikasi bahwa kelompok Muslim mengalami peningkatan yang signifikan dalam hal pendidikannya antara tahun 1985-1995. Sementara proporsi kelompok Kristen dan Hindu yang menyelesaikan S1 dalam persentase dari total angka mereka yang menyelesaikan S1 (dari kelompok usia ini) mulai menurun, proporsi kelompok Muslim terus meningkat (lihat Tabel 5).

Tabel 5: Pencapaian S1 Berdasarkan Agama dari Penduduk Indonesia dalam Kelompok Usia 24-29 tahun

Tahun	Muslim			Kristen			Hindu		
	A	B	C	A	B	C	A	B	C
1976	16.218	0,0%	75,3%	4.191	0,4%	19,4%	520	0,1%	2,4%
1985	71.516	0,2%	76,0%	18.706	0,7%	19,8%	3.024	0,5%	3,2%
1995	553.257	1,8%	77,5%	132.657	4,1%	18,5%	16.604	2,8%	2,3%

Sumber: Berdasarkan Survei Antarsensus Indonesia oleh BPS pada tahun 1976, 1985 dan 1995.

A = total jumlah kelompok agama tertentu yang menyelesaikan S1 (dari kelompok usia ini)

B = persentase A terhadap total jumlah kelompok agama tertentu (dari kelompok usia ini)

C = persentase A terhadap total penduduk (dari kelompok usia ini) yang menyelesaikan S1 (yang jumlahnya sebesar 21.537 pada tahun 1976, 94.024 pada tahun 1985 dan 713.808 pada tahun 1995)

Total penduduk Muslim dari kelompok usia ini = 16.270.299 (tahun 1976), 24.521.402 (tahun 1985) dan 29.353.740 (tahun 1995)

Total penduduk Kristen dari kelompok usia ini = 1.024.557 (tahun 1976), 2.628.280 (tahun 1985) dan 3.173.710 (tahun 1995)

Total penduduk Hindu dari kelompok usia ini = 335.252 (tahun 1976), 524.307 (tahun 1985) dan 579.931 (tahun 1995)

Tentu saja, tidak semua orang Muslim yang berpendidikan tinggi ini termasuk kalangan santri. Namun, dengan semakin dalamnya proses Islamisasi di dunia akademis dan dalam kehidupan pemerintahan sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an, jumlah orang berpendidikan tinggi yang berorientasi keislaman semakin meningkat ketimbang pada masa sebelumnya. Pencapaian ini diperkuat oleh meningkatnya kredibilitas para intelektual Muslim terutama sebagai akibat dari kian besarnya jumlah intelektual Muslim yang mendapatkan gelar PhD dan Master-nya dari luar negeri.

Karena 'gerakan masjid' (dakwah kampus) terutama diikuti oleh mereka yang memiliki latar belakang sains dan keteknikan, banyak aktivis dari gerakan ini yang bekerja sebagai para saintis dan insinyur di lembaga-lembaga pemerintah dan industri-

industri strategis, terutama di lembaga-lembaga yang memiliki afiliasi dengan Kementrian Negara Riset dan Teknologi yang dipimpin oleh Habibie. Sebagai contoh, orang-orang seperti Suparno Satira, Zuhal Abdul Qadir dan Nur Mahmudi Ismail (yang masing-masing adalah mantan rekrutmen LMD, aktivis Salman, dan aktivis Al-Ghifari) bekerja bagi lembaga-lembaga di bawah kementrian tersebut.[9] Kementrian tersebut merupakan lembaga pemerintah yang paling aktif dalam mempromosikan pengembangan sumber daya manusia. Bermula dari kebijakan tugas belajar ke luar negeri lewat beasiswa asing, pada tahun 1986 kementrian tersebut mulai menawarkan program beasiswanya sendiri yang dikenal dengan nama *Overseas Development Program* (OFP) di bawah sponsor Bank Dunia.[10] Dengan tersedianya beasiswa-beasiswa ini, lebih banyak lagi mantan aktivis gerakan masjid yang bisa melanjutkan studi pasca-sarjana di negara-negara Barat.

Bagi para aktivis Islam yang berasal dari latar belakang non-sains dan keteknikan, kesempatan mereka untuk bisa melanjutkan studi ke luar negeri dimungkinkan oleh tersedianya beasiswa-beasiswa lain seperti OTO-Bappenas dan MOF Departemen Keuangan yang disponsori oleh Bank Dunia.

Sementara itu, usaha paling sungguh-sungguh untuk mengirimkan para lulusan IAIN ke universitas-universitas Barat dilakukan oleh Departemen Agama selama periode Munawir Sjadzali (1983-1988, 1988-1993). Tujuan utama dari kebijakan ini, menurut Sjadzali, ialah untuk mengintegrasikan apa yang dia sebut 'intelektualisme Islam' dengan 'intelektualisme Nasionalis' (yang sekuler), dan secara khusus untuk memungkinkan para sarjana Islam yang berlatar belakang IAIN untuk bisa berkomunikasi lebih baik dengan inteligensia yang berlatar universitas sekuler (Dhofier 1992: 20). Data dari departemen

Agama menunjukkan bahwa antara 1987-1994 saja, tak kurang dari 153 dosen IAIN yang menyelesaikan studi pasca-sarjananya di universitas-universitas Barat dan 103 staf masih sedang berpatisipasi dalam program yang sama. Pada akhir tahun 1990-an, 90% dari dosen IAIN yang bergabung dengan 'program pembibitan' (yaitu program pelatihan untuk mempersiapkan staf untuk bisa mengikuti studi pasca-sarjana di luar negeri) lebih menyukai universitas-universitas Barat ketimbang universitas-universitas Timur Tengah (Departemen Agama 1998).

Akibat dari pencapaian dalam bidang pendidikan ini, inteligensia Muslim lantas menunjukkan suatu fenomena yang serba hadir, dan bahkan mulai mendominasi wacana sosial-politik dalam ruang publik Indonesia. Konsekuensinya, para intelektual Muslim pada tahun 1980-an dan 1990-an jauh lebih merasa percaya diri ketimbang para pendahulunya, serta menuntut peran-peran publik yang lebih besar dalam masyarakat.

Sebagai dampak dari gerakan dakwah yang terus berlangsung, berbarengan dengan diperkenalkannya pelajaran-pelajaran umum dalam institusi-institusi pendidikan agama dan pelajaran-pelajaran agama dalam institusi-institusi pendidikan sekuler, perbedaan antara kategori ulama dan *intelektuil* menjadi kabur. Banyak *intelektuil* tampil sebagai figur-figur keagamaan yang terkemuka, sementara banyak ulama yang tampil sebagai juru bicara terkemuka dalam isu-isu sekuler. Selain itu, dengan semakin banyaknya perguruan tinggi agama, terdapat lebih banyak dan lebih banyak lagi ulama yang memiliki gelar akademis, sementara diperkenalkannya fakultas-fakultas umum di perguruan tinggi agama menciptakan kebingungan apakah para lulusan dari institusi-institusi tersebut sebaiknya disebut *ulama* ataukah *intelektuil*. Karena berbagi kesamaan yang luas dalam basis pengetahuan serta eksposur mereka (yang berlatar perguruan

umum maupun agama) terhadap modernitas dan pendidikan tinggi, istilah-istilah '*ulama*' dan '*intelektuil*', sejauh keduanya merunjuk pada kelompok orang-orang yang meraih gelar sarjana, tak lagi menjadi kategori-kategori yang eksklusif. Pada periode ini, bahkan istilah-istilah antara yang telah lama ada seperti '*intelek-ulama*' dan '*ulama-intelek*' mulai runtuh karena kedua istilah tersebut secara implisit masih mengakui adanya perbedaan antara *ulama* dan *intelektuil*.

Sebuah kode baru dibutuhkan untuk menandai fusi dari kedua kategori itu. Titik-temu dari fusi tersebut bukanlah pada kata '*intelektuil*' atau '*ulama*', namun pada sebuah neologisme yang netral, yaitu '*cendekiawan*'.[11] Istilah 'Cendekiawan Muslim' menjadi semakin sering dipakai dalam ruang publik Indonesia sejak dari tahun 1980-an sampai sekarang, terutama sebagai suatu penanda bagi perkembangan eksplosif dari *intelek-ulama* dan *ulama-intelek* Muslim. Meskipun begitu, istilah-istilah '*intelektuil*' dan '*ulama*' masih tetap digunakan untuk merujuk pada makna-makna aslinya (dalam bahasa Indonesia).

Praktik-Praktik Diskursif dan Ruang Publik

Periode 1988-1993 merupakan fase lima tahun terakhir dari Rencana Pembangunan Jangka Panjang Tahap Pertama (PJP I).[12] Mendekati PJP II, wacana dan upacara-upacara resmi pemerintah mulai disemarakkan dengan popularisasi slogan baru, yaitu *tinggal landas (take-off)*, yang memproklamirkan fase lanjutan dari kehebatan pembangunan Indonesia. Pada saat yang sama, ekonomi Indonesia menunjukkan perubahan yang radikal. Pada tahun 1991, peran sektor manufaktur terhadap GDP mulai melampaui sektor pertanian dan perbankan swasta mulai memiliki jumlah simpanan yang lebih besar dibandingkan bank-bank

negara (Thee 2002: 198-201).

Dengan keberhasilan sektor industri, Presiden Suharto menyadari bahwa pemacuan perkembangan teknologi melalui peningkatan kapabilitas teknis manusia Indonesia merupakan rute terbaik menuju tahap tinggal landas. Pada akhir November 1984, dia pernah mengatakan: 'Saya sangat sadar tentang betapa pentingnya penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi bagi kemajuan bangsa kita di masa depan. Agar bisa mencapai tahap tinggal landas, dalam tahun-tahun mendatang, kita harus mencapai kemajuan yang lebih besar dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi' (*Kompas*, 29 November 1984). Di luar pertimbangan ekonomi, kekaguman Suharto terhadap penguasaan teknologi tinggi tampaknya dimotivasi oleh kebutuhannya untuk menunjukkan kepada dunia bahwa Indonesia telah berhasil di bawah kepemimpinannya. Dalam konteks ini, Suharto mempercayakan ambisinya itu kepada menterinya yang energik dan penuh ambisi, yaitu B.J. Habibie (seorang ahli teknologi yang memiliki latar belakang pendidikan univeritas di Jerman, *Technische Hochschule Aachen*, dan lama menjabat sebagai Menteri Riset dan Teknologi [1978-1998]).[13]

Dalam mendukung gairah untuk mencapai kemajuan teknologi, Habibie mengembangkan sebuah visi ekonomi baru yang berbeda secara radikal dari visi ekonomi yang telah dibangun oleh para teknokrat ekonomi. Dalam pandangannya, keberlangsungan pembangunan ekonomi Indonesia tidak bisa digantungkan pada prinsip 'keuntungan komparatif' *(comparative advantage*) semata, yang didasarkan pada kelimpahan sumberdaya alam dan buruh yang murah. Alih-alih, keberlangsungan itu harus didasarkan pada prinsip 'keuntungan kompetitif' *(competitive advantage)* yang didasarkan pada 'nilai tambah' dari teknologi tinggi dan ketersediaan tenaga kerja yang sangat terdidik dan terlatih.

Dalam konteks ini, penguasaan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) lewat Pembangunan Sumber Daya Manusia (PSDM) harus menjadi prioritas utama pembangunan Indonesia di masa depan. Dengan dukungan yang antusias dari Suharto, Habibie mengembangkan sebuah imperium industri strategis berteknologi tinggi yang mencakup mulai dari industri pesawat terbang sampai kapal laut dan bahkan persenjataan. Di samping proyek-proyek ambisius ini, isu-isu mengenai IPTEK dan PSDM menjadi wacana yang dominan di ruang publik pada akhir era Orde Baru.

Saat rezim sedang memimpikan 'tinggal landas', pencapaian pembangunan ekonomi mulai menunjukkan suatu dampak arus balik *(reverse impact)*. Meningkatnya ketergantungan Indonesia terhadap hutang asing dan komunitas kapitalis global menjadikan ekonomi dan politik negeri ini menjadi semakin rentan terhadap pengaruh-pengaruh asing dan perubahan-perubahan dalam lingkungan ekonomi internasional. Lebih jauh lagi, menyusul jatuhnya harga minyak setelah tahun 1982, pemerintah mulai mengembangkan kebijakan ekonomi yang mengarah pada efisiensi, deregulasi dan berorientasi pasar. Hal ini diikuti oleh suatu pergeseran dari ekonomi substitusi impor yang didominasi negara menuju ekonomi yang berorientasi ekspor dan berlandaskan prakarsa swasta. Ini semua membawa serta peningkatan daya tawar sektor swasta. Seperti yang dicatat oleh Hill dan Mackie (1994: xxv): 'Jaringan internasional konglomerat-konglomerat komersial swasta jelas menciptakan keseimbangan kuasa antara aparatur negara dan aktor-aktor swasta yang lebih menguntungkan pihak yang terakhir ini'. Lebih dari itu, pendalaman integrasi ekonomi nasional ke dalam komunitas kapitalis global menjadi katalis bagi keterbukaan Indonesia terhadap nilai-nilai demokratik dan liberal Barat.

Pada awal 1990-an, suatu gugus besar dari kelas menengah (terdidik) perkotaan, yang berjumlah sekitar limabelas juta orang, muncul untuk pertama kalinya dalam sejarah bangsa Indonesia (Hill & Mackie 1994: xxv). Meningkatnya jumlah orang berpendidikan tinggi, seiring dengan semakin meningkatnya kelas menengah dari masyarakat perkotaan, turut berperan dalam meningkatkan ekspektasi-ekspektasi dan aspirasi-aspirasi yang kritis. Tatkala sirkulasi elit di pusat struktur politik menjadi macet, kesempatan bagi kelas menengah ini untuk memegang kekuasaan politik menjadi terhambat. Antrian yang panjang dari para pengharap kekuasaan ini menciptakan tekanan terhadap elit-elit politik yang berada dalam struktur politik, sehingga melahirkan pertarungan politik internal yang sengit di antara klik-klik dan lingkaran-lingkaran dalam tubuh birokrasi dan politik Orde Baru.

Meskipun pertumbuhan ekonomi masih bisa dipertahankan dan proporsi mahasiswa perguruan tinggi masih tetap relatif kecil, namun problem 'proletarianisasi intelektual' (*pengangguran intelektual*) yang telah terjadi di masa lalu menjadi semakin memburuk. Penyebab utamanya terletak pada ketidaksesuaian antara sisi penawaran (luaran institusi-institusi perguruan tinggi) dan permintaan (lapangan kerja).[14] Proporsi para mahasiswa ilmu sosial-humaniora dibandingkan dengan total mahasiswa universitas di negeri ini sampai periode 1988-1990 adalah sekitar 76,8%. Pada saat yang sama, proporsi lulusan ilmu sosial-humaniora dibanding total lulusan perguruan tinggi yang tak terserap (oleh pasar kerja) lebih dari 60%.[15] Ancaman pengangguran menjadi lebih menakutkan bagi para mahasiswa yang berasal dari universitas-universitas swasta non-elit. Setelah mengeluarkan biaya kuliah dan lain-lain yang lebih besar dibandingkan dengan yang harus dikeluarkan mahasiswa-

mahasiswa di univesitas-universitas negeri, para lulusan dari universitas-universitas swasta (non-elit) ini malahan cenderung termarjinalkan di pasar kerja. Lebih sadar secara politik, tetapi tersisihkan secara ekonomi, para calon proletariat intelektual ini merupakan bom waktu bagi munculnya kerusuhan politik di masa depan.

Semua konsekuensi dari pembangunan ini menimbulkan tekanan kepada pemerintah untuk memberikan lebih banyak konsesi terhadap tuntutan keterbukaan dalam ruang publik. Sejak akhir 1980-an, *keterbukaan* menjadi sebuah wacana 'hegemoni-tandingan' *(counter-hegemony)* dalam ruang publik. Dalam pidato hari Kemerdekaan Agustus 1990, Presiden Suharto sendiri mengemukakan ide tentang perlunya diberikan kebebasan yang lebih besar untuk berekspresi, meskipun hal ini baginya tak lebih dari sekadar mengurangi peran-peran eksekutif yang diembannya. Meskipun begitu, toh retorika politik seperti itu merangsang timbulnya kritik terselubung serta seruan opini publik ke arah perubahan-perubahan yang lebih substansial (termasuk dilakukannya perubahan yang sungguh-sungguh terhadap dwi-fungsi ABRI) dan bahkan seruan agar Presiden Suharto mengundurkan diri dari kursi kepresidenan pada akhir masa jabatannya saat itu (Elson 2001: 268).[16]

Angin keterbukaan mendorong para intelektual dan media massa untuk bersikap kritis secara lebih terbuka terhadap pemerintah. Menjelang akhir tahun 1980-an, gerakan mahasiswa yang telah lama tak lagi bersuara mulai bangkit kembali dalam skala yang terbatas. Fokus gerakan mereka kali ini terarah pada isu-isu lokal dan sektoral seperti memprotes penggusuran lahan-lahan pertanian oleh pemerintah serta undian berhadiah yang disponsori pemerintah, yaitu SDSB.

Meskipun ada sinyal-sinyal ke arah keterbukaan, teramat jelas bahwa rezim keamanan represif yang telah begitu lama mapan masih tetap bertahan. Kebebasan bagi jurnalisme kritis dan protes-protes mahasiswa masih terbatas. Pada 29 Juni 1987, sebuah koran yang baru terbit, *Prioritas* (berdiri tahun 1985) dilarang terbit karena reportasenya yang dituduh 'sinis, insinuatif, dan tendensius'. Pada bulan Oktober 1990, pemerintah membreidel tabloid populer Jakarta, yaitu *Monitor*, setelah tabloid itu menerbitkan sebuah poling pembaca yang memposisikan Nabi Muhammad pada urutan kesebelas di bawah Presiden Suharto (pada urutan pertama), Presiden Irak Saddam Hussein, dan redaktur tabloid itu sendiri, Arswendo Atmowiloto. Represi terhadap pers ini memuncak pada tahun 1994 ketika tiga terbitan terkenal, yaitu *Tempo*, *Editor*, dan *Detik*, dilarang terbit setelah memuat reportase mengenai rencana pemerintah untuk membeli kapal perang bekas Jerman Timur dengan harga pembelian yang mahal. Sementara itu, pada 5 Agustus 1989, enam aktivis mahasiswa dari ITB[17] ditangkap dan dipenjarakan setelah melakukan protes terhadap kedatangan Menteri Dalam Negeri, Jenderal Rudini, ke kampus ITB. Penangkapan ini diikuti dengan pemenjaraan dan penculikan aktivis-aktivis intelektual lain pada tahun-tahun berikutnya.

Dalam fase transisi antara represi dan keterbukaan ini, konflik-konflik antar faksi dalam elit kekuasaan menjadi semakin intens. Situasi inilah yang pada tahun 1990 memungkinkan diwujudkannya sebuah ambisi yang telah lama terpendam di kalangan kaum Muslim untuk mendirikan sebuah perhimpunan inteligensia Muslim Indonesia, yang kemudian dinamakan Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI). Tampil sebagai satu-satunya organisasi besar Islam yang mendapatkan status legal sepanjang Orde Baru, di tengah-tengah merebaknya gerakan-

gerakan oposisional, menjadikan ICMI sebagai perhimpunan intelektual yang paling kontroversial dalam sejarah Indonesia. Organisasi itu segera menjadi fokus perdebatan politik dan perhatian media pada akhir era Orde Baru. Namun, signifikansi politiknya tidak bertahan lama, karena negeri ini segera disapu oleh gelombang reformasi.

Krisis ekonomi yang melanda Indonesia sejak pertengahan tahun 1997[18] menjadi katalis bagi rakyat untuk mempertanyakan legitimasi Orde Baru dan membayangkan masa depan negara tanpa Suharto. Suharto bisa bertahan dari krisis-krisis sebelumnya dan bahkan menjadi lebih kuat karenanya. Namun kali ini, krisis ekonomi itu terlalu berat terutama karena krisis itu diperparah oleh meluasnya krisis-krisis non-ekonomi. Elit kekuasaan memperlihatkan perpecahan internal yang parah. Para oposan yang berserakan mulai bersatu dalam sebuah gerakan bersama, sementara dukungan internasional, terutama yang berasal dari institusi-institusi keuangan, lenyap.[19] Semua itu dan faktor-faktor lainnya yang terjadi secara simultan menciptakan tekanan yang besar sehingga akhirnya Suharto kehilangan dukungan. Akibatnya, dia tak punya pilihan lain selain mengundurkan diri dari jabatannya pada 21 Mei 1998.

Usaha-Usaha Awal untuk Mempersatukan Para Intelektual Muslim

Setidaknya ada dua perspesktif akademis utama yang saling berlawanan dalam memandang kelahiran ICMI di ruang publik Indonesia. Yang pertama muncul dari para kritikusnya. Mereka berargumen bahwa kemunculan ICMI merupakan bagian dari rencana strategis Suharto untuk memobilisasi dukungan Muslim sebagai kompensasi atas potensi penyusutan dukungan ABRI

kepadanya dan untuk menjauhkan para intelektual Muslim dari elemen-elemen politik yang lebih radikal di tingkatan akar rumput. Perspektif yang kedua datang dari para sarjana yang lebih simpatik. Mereka berargumen bahwa kelahiran ICMI harus dipahami sebagai sebuah konsekuensi alamiah dari kian membesarnya jumlah kelas menengah baru dari kalangan Muslim terdidik yang membutuhkan medan bagi aktualisasi dirinya dan untuk bisa bersuara melawan proses marjinalisasi ekonomi dan politik yang terus melanda umat Islam.

Perspektif yang pertama diwakili oleh seorang ilmuwan politik Amerika, R. William Liddle, yang berargumen bahwa kemunculan dan keterkemukaan ICMI bisa dipahami secara paling baik 'sebagai bagian dari strategi dan taktik politik presiden ketimbang sebagai ekspresi dari tuntutan kaum Muslim Indonesia' (Liddle 1996: 631). Dalam pandangannya, perspektif kedua gagal memahami relasi antara negara dan Islam politik pada masa-masa akhir Orde Baru. 'Mereka semua melupakan faktor penentu yang krusial, yaitu peranan yang dimainkan Presiden Suharto sebagai pembentuk utama sistem politik dan kekuatan-kekuatan yang ada di dalam sistem tersebut' (hal. 620).

Namun, terhadap tuduhan ini, kritik yang sama juga bisa diajukan. Jika kemunculan ICMI sekedar hasil dari inistiatif Suharto, lalu bagaimana kita bisa menjelaskan antusiasme dari puluhan ribu anggota ICMI (non-elit) luar-Jakarta yang bergabung dengan ICMI tanpa memperdulikan kepentingan-kepentingan politik personal para elitnya? Bagaimana kita bisa menjelaskan adanya setengah juta pembeli saham P.T. Abdi Bangsa dalam harian *Republika* (koran harian ICMI) tanpa menuntut hak-hak mereka dan tak pernah menuntut akuntabilitas saham-saham mereka? Bagaimana kita bisa menjelaskan adanya fakta bahwa beberapa tokoh utama ICMI (sebut saja Amien Rais dan

Nurcholish Madjid) memainkan peran kritis dalam mendesak Presiden Suharto untuk mundur?

Perspektif yang kedua diwakili oleh antropolog Amerika, Robert W. Hefner, yang berargumen bahwa 'usaha untuk mendirikan sebuah perhimpunan intelektual Muslim, setidaknya pada ide awalnya, lahir dalam komunitas Muslim sendiri' (Hefner 1993: 20). Berbeda dengan perspektif pertama, dia menyatakan bahwa 'bagaimanapun kuatnya gagasan ICMI ditarik ke dalam konteks intrik birokratik, ide pendirian ICMI pada mulanya bukanlah hasil rekayasa pemerintah; asal-usul pendiriannya terletak pada interaksi negara-masyarakat yang memiliki sejarah yang lebih panjang dan penuh pergolakan' (Hefner 1993: 20). Pandangan bahwa ICMI sebagai sekedar alat pemerintah, menurut Hefner, mencerminkan sebuah kecenderungan di kalangan para sarjana Barat untuk melihat agama tak lebih sekadar instrumen untuk mencapai tujuan-tujuan ekonomi-poltik yang lebih 'sejati'. Pandangan ini mengabaikan fakta bahwa banyak kalangan santri yang memandang politik bukan sebagai tujuan dalam dirinya sendiri, namun sebagai sarana untuk menciptakan kebaikan bersama, untuk mewujudkan nilai-nilai ideal Islam dalam masyarakat (Hefner 1993: 29). Hefner lantas mengutip pandangan Benedict Anderson:

> Kita telah begitu terbiasa berpikiran...hanya tentang para politisi yang menggunakan agama demi tujuan-tujuan politik, sehingga sangat sulit sekali buat kita untuk memahami bagaimana rupa politik jika kita dapat melihatnya lewat kacamata agama, atau dalam perspektif agama, dan dengan demikian membayangkan bagaimana orang-orang yang beragama menggunakan politik untuk tujuan-tujuan keagamaan (Hefner 1993: 27).

Namun, terhadap argumen ini pun , muncul beberapa pertanyaan. Jika Suharto tak memiliki peran yang spesifik dalam pendirian ICMI, lalu mengapa dia mendukung pendirian sebuah perhimpunan berbasis agama yang digambarkan oleh seorang jenderal senior di Indonesia sebagai 'bencana terbesar yang menghantam Orde Baru' (Vatikiotis 1994: 133). Lebih dari itu, jika ICMI merupakan sebuah organisasi yang menggunakan politik semata-mata demi tujuan-tujuan agama, lalu bagaimana kita bisa memahami pandangan Adi Sasono, seorang intelektual organik terkemuka ICMI, berikut ini: 'Sungguh sulit mengorganisir massa demi tujuan-tujuan demokratisasi dan de-militerisasi jika kita tak menggunakan alasan agama' (dikutip dari Ramage 1995: 75).

Kelemahan-kelemahan dari kedua perspektif di atas tampak jelas. Keduanya melihat realitas dengan menggunakan kacamata satu sisi. Meminjam penggambaran B. Smart (yang mengikuti pemikiran Derrida), keduanya berbagi kosmologi metafisika modernis yang sama, yang didasarkan pada 'sederetan oposisi biner yang metaforis, dimana satu elemen memiliki sebuah status istimewa yang berdiri sendiri' (Smart 1997: 402). Perspektif pertama, seperti yang diartikulasikan oleh Liddle, mencerminkan miskinnya wawasan historis, miskinnya perspektif komparatif dan miskinnya pemahaman teori-teori umum mengenai gerakan-gerakan sosial.

Menilai ICMI semata-mata sebagai kuda Troya bagi strategi-strategi dan taktik politik Presiden hanya karena pusat kekuasaan mendukung poses pembentukannya beresiko mengabaikan cermin sejarah. Dukungan pihak pemerintah terhadap ICMI bukanlah suatu fenomena historis yang unik, karena kasus-kasus yang sama telah berlangsung berulang-ulang sepanjang sejarah Indonesia. Keberhasilan R.M. Tirto Adhi Surjo dalam mendirikan *Soenda*

Berita (1903) dan terutama *Medan Prijaji* (1907), yang dipuji dalam novel sejarah Pramoedya sebagai pelopor pengobaran 'bahasa' nasionalisme, sebagian dikarenakan 'adanya akses yang dia (Surjo) miliki terhadap Gubernur Jenderal van Heutsz, yang memberinya perlindungan dari kesewenang-wenangan birokrasi' (Shiraishi 1990: 34). Namun, akses terhadap otoritas politik itu tidak menghalangi Surjo untuk menjalankan maksud-maksud politiknya karena dia masih bisa mempertahankan semangat perlawanan dan emansipasinya.[20]

Dalam kasus-kasus yang lain, pendirian Budi Utomo (BU) dan Sarekat Islam (SI) juga dimungkinkan oleh adanya restu dari Gubernur Jenderal Idenburg (Shiraishi 1990, 35; Van Niel, 1970: 95-96). Namun, restu resmi ini tidak dengan sendirinya berarti bahwa SI semata-mata sebagai kuda Troya-nya Idenburg, karena para pejabat Belanda sendiri kemudian memelesetkan SI sebagai singkatan dari 'Salah Idenburg'. Dengan cara yang hampir sama, sarjana Jepang Mitsuo Nakamura (1999: 89) sangat mengeritik pandangan Liddle tentang kemunculan ICMI:

> Liddle bahkan menyatakan bahwa ICMI harus dianggap sebagai sebuah instrumen yang dirancang dan dimanfaatkan oleh Soeharto demi tujuan-tujuannya sendiri. Namun, Soeharto ternyata berhenti di tengah masa jabatannya yang ketujuh: ICMI tidak berusaha untuk menyelamatkannya. Alih-alih, ICMI malah berusaha menggantikannya dengan Habibie. Apa yang salah jika demikian? Setelah Kongres ICMI yang kedua, sejumlah aktivis Islam diangkat ke posisi-posisi strategis dalam pemerintahan lewat jalur-jalur koneksi ICMI. Beberapa di antara mereka 'ditakdirkan' untuk mengambil alih kekuasaan dari Soeharto cepat atau lambat, dengan atau tanpa Habibie.

Selain dari preseden-preseden historis, kemunculan gerakan intelektual Muslim selama tahun 1970an-1990an dalam kenyataannya bukanlah sesuatu yang unik bagi Indonesia saja. Di Aljazair, terdapat ketegangan yang terus berlangsung antara inteligensia '*arabophone*' (inteligensia Islamis) versus inteligensia '*francophone*' (inteligensia modern-sekuler). Menurut seorang sarjana Aljazair, Lahouari Addi (1997: 93), 'sementara diasumsikan bahwa kemerdekaan akan menyatukan mereka dan menjadikan mereka elit baru, namun kemerdekaan ternyata malah memisahkan mereka dan bahkan memperhadapkan mereka satu sama lain'. Di Turki, perbenturan yang sama terjadi antara '*aydin*'[21] (intelektual Muslim) versus '*entelektüel*' (intelektual sekuler). Di Mesir, sebuah ketegangan segitiga berlangsung antara '*mufakkir Islamy*' (inteligensia Muslim) versus 'inteligensia sekuler' plus konflik dalam tubuh '*mufakkir Islamy*' antara inteligensia Muslim moderat versus inteligensia Muslim radikal—yang terkahir di bawah bendera *Jama'at Islamiya*' (Abdullah 1991: Denoeux 1993). Contoh-contoh tersebut memperlihatkan secara jelas bahwa kemunculan ICMI tak bisa disebabkan semata-mata karena adanya inisiatif Suharto, karena fenomena yang sama bisa ditemukan di mana-mana di Dunia Muslim.

Yang terakhir tapi juga penting, dilebih-lebihkannya faktor Suharto oleh Liddle merupakan sesuatu yang tidak tepat dalam kerangka teori umum tentang gerakan-gerakan sosial.[22] Eyerman dan Jamison (1991: 55-56) mengajukan beberapa premis untuk memahami fenomena gerakan-gerakan sosial. Di antaranya, mereka menyatakan:

> (1) Gerakan-gerakan sosial berkembang melewati semacam siklus kehidupan, mulai dari fase persiapan sampai pembentukan dan konsolidasi. Gerakan-gerakan sosial jarang yang muncul

secara spontan; alih-alih, mereka membutuhkan masa persiapan yang panjang. (2) Tak ada gerakan sosial yang muncul hingga menemukan suatu peluang politik yang tersedia, suatu konteks problem-problem sosial dan juga suatu konteks komunikasi, yang membuka kesempatan bagi pengartikulasian problem dan penyebarluasan pengetahuan.

Selain itu, bagi suatu gerakan sosial untuk bisa hadir di ruang publik, peluang politik merupakan faktor yang sangat menentukan. Poin ini mengingatkan kita pada teori 'proses politik' (*the theory of political process*). Fokus utama dari teori ini ialah relasi antara aktor-aktor dan tindakan politik institusional, serta pentingnya (apa yang disebut sebagai) 'struktur peluang politik' (*political opportunity structure*). Saat berhadapan dengan struktur politik yang telah mapan, gerakan-gerakan sosial berinteraksi dengan aktor-aktor yang menempati posisi yang mapan dalam kekuasaan yang ada. Berdasarkan pada studi-studi komparatif, Donatella Porta dan Mario Diani (1999: 9-10) menyoroti temuan-temuan penelitian berikut:

> Penelitian empiris lainnya mengindikasikan pentingnya variabel-variabel baru seperti...adanya sekutu-sekutu yang berpengaruh (Gamson 1999)... Sidney Tarrow, yang mengintegrasikan pengamatan-pengamatan empiris ini ke dalam sebuah kerangka teoritis bagi studinya mengenai siklus protes di Italia, menekankan pentingya faktor-faktor yang menyangkut tingkat keterbukaan atau ketertutupan akses politik formal, tingkat stabilitas atau instabilitas dari persekutuan politik, keberadaan dan sosok strategis dari sekutu-sekutu potensial (1983: 28) serta konflik-konflik politik di antara dan di dalam tubuh elit (1989a: 35).

Berdasarkan tilikan teori-teori gerakan sosial, dukungan Suharto terhadap ICMI bisa dipandang sebagai tanda tentang adanya peluang politik yang positif yang bisa dimanfaatkan untuk mentransformasikan gerakan-gerakan intelektual Muslim yang telah lama terbangun menjadi perhimpunan inteligensia Muslim yang terorganisir secara longgar. Terlalu melebih-lebihkan 'faktor Suharto' akan beresiko mengabaikan fakta bahwa ICMI mungkin memiliki agendanya sendiri, meskipun retorika formal dari tokoh-tokoh terkemuka ICMI tetap menegaskan bahwa ICMI semata-semata merupakan 'gerakan kebudayaan' yang bebas dari kepentingan-kepentingan politik.

Setelah menganalisis kelemahan-kelemahan dari perspektif pertama, sekarang kita beralih untuk memeriksa perspektif yang kedua. Karena terlalu mengapresiasi latar historis dari kemunculan ICMI, perspektif yang kedua seperti yang diungkapkan Hefner, gagal memperlihatkan esensi dari pergulatan ICMI dalam jaring-jaring relasi politik yang riil. Dengan menyatakan bahwa 'asal-usul ICMI terletak dalam interaksi negara-masyarakat', perspektif ini merefleksikan teori-teori Marxis yang mengunci lokus kuasa ke dalam relasi-relasi antara penguasa dan yang dikuasai, dan melebih-lebihkan makna pentingnya Negara dalam menentukan relasi kuasa. Pandangan monolitik terhadap kuasa ini telah dikritik oleh Foucault karena kedangkalan pemahamannya mengenai hakekat dari kuasa dan relasi-relasinya. Pergulatan kuasa bukan hanya berlangsung di sepanjang sumbu relasi negara dan masarakat, namun juga terjadi dalam perbenturan-perbenturan antar individu-individu dan kelompok-kelompok dalam masyarakat. Pergulatan kuasa ICMI bisa dipahami secara lebih baik dengan menempatkannya dalam konteks relasi-relasi kuasa yang lebih luas.

Patut dicatat bahwa perspektif yang kedua ini menyebut

proyek historis ICMI sebagai perjuangan dari ‘kelas menengah’ Muslim. Padahal, akan muncul beberapa masalah jika kita mendeksripsikan pergulatan ICMI dalam kerangka tindakan kelas. Pertama, jalan inteligensia Indonesia menuju kekuasaan tidak benar-benar bersumber dari posisi ‘kelas’ (ekonomi)-nya, namun lebih berumber dari keistimewaan statusnya sebagai sebuah strata masyarakat Indonesia yang terdidik dan modern. Kedua, keanggotaan ICMI tidak sungguh-sungguh merepresentasikan ‘kelas menengah’ (Muslim), namun lebih merepresentasikan strata inteligensia Muslim yang terdiferensiasi secara struktural, baik secara ekonomi maupun pendidikan (lihat Tabel 8). Sebagian besar anggota ICMI memang termasuk ke dalam kelompok masyarakat berpenghasilan menengah. Namun beberapa yang lain memiliki kekayaan yang besar, yang dalam banyak hal mampu berbagi kekuatan ekonomi dengan para pemilik modal, sedangkan sisanya masih berpendapatan rendah. Ketiga, pergulatan kuasa di antara kelompok-kelompok inteligensia Indonesia jarang yang diartikulasikan dalam kerangka kelas, namun lebih banyak diartikulasikan dalam kerangka kelompok-kelompok solidaritas kultural. Yang terakhir namun juga penting, konflik-konflik di antara kelompok-kelompok inteligensia serta di antara inteligensia Muslim dan negara (di Indonesia) tidak saja merefleksikan kepentingan ekonomi, namun juga kepentingan kultural dan simbolik yang tak bisa direduksi semata-mata menjadi sebuah pertarungan ‘kelas’ (kepentingan-kepentingan ekonomi).

Dalam terang perspektif-perspektif teori inilah, kemunculan ICMI bisa dipahami sebagai sebuah hasil dari proses interaksi. Yaitu, sebagai hasil kombinasi dari gerakan-gerakan intelektual Islam yang telah lama berkembang dalam berbagai bidang dan orientasi ideologis dengan ketersediaan peluang politik yang

lahir dari perubahan-perubahan dalam struktur patronase Suharto. Jaringan-jaringan intelektual dan struktur kognitif dari gerakan-gerakan intelektual Muslim terdahulu menjadi prakondisi bagi mobilisasi para intelektual Muslim ke dalam ICMI, sementara dukungan dari Suharto membukakan peluang baru bagi perwujudan perhimpunan intelektual Muslim yang telah begitu lama ditunggu. Munculnya ICMI juga merefleksikan sebuah kombinasi pertarungan kuasa antara negara dan masyarakat dan antar berbagai kelompok dalam masyarakat (terutama dalam strata inteligensia), selain juga kombinasi dari pertarungan kuasa demi kepentingan-kepentingan politiko-ekonomi (kelas) dengan kepentingan-kepentingan identitas-kultural (status).

Berhubung kian banyaknya konsesi yang diberikan kepada komunitas Muslim serta kian menguatnya peran intelektual Muslim yang mulai mendominasi wacana sosial-politik dalam ruang publik Indonesia, maka sesuatu yang alamiah bila inteligensia Muslim memiliki keinginan untuk bisa memainkan peran yang lebih menentukan dalam dunia politik dan birokrasi Orde Baru. Lebih dari itu, pada akhir tahun 1980-an, generasi keempat inteligensia Muslim, utamanya terdiri dari mereka yang lahir pada tahun 1930-an dan 1940-an, sudah terlalu tua untuk tetap berada di pinggiran kekuasaan politik. Di belakang generasi ini, telah berdiri antrian panjang generasi kelima yang menunggu adanya perubahan dalam struktur peluang politik yang memungkinkan mobilitas vertikal bagi mereka..

Setelah terfragmentasi ke dalam beragam kelompok akibat perbedaan respons terhadap represi dan modernisasi Orde baru, para intelektual Muslim sekarang, karena adanya struktur peluang politik yang kondusif, dipersatukan oleh suatu kehendak bersama untuk menjalin sebuah kohesi sosial baru demi memperkuat kekuatan tawar kaum Muslim. Aspirasi ini bisajadi

dimotivasi oleh kehendak bersama yang ideal untuk memperdalam proses Islamisasi dunia politik Indonesia ataupun bisa juga semata-mata didorong oleh kepentingan-kepentingan kekuasaan individual yang bersifat pragmatik. Secara retoris, ambisi ini seringkali terselubung di bawah slogan partisipasi dan kontribusi kaum Muslim dalam dan terhadap pembangunan, terutama dalam bidang pengembangan IPTEK dan SDM.

Untuk memperkuat daya tawar politik dari inteligensia Muslim, pembentukan sebuah front persatuan intelektual Muslim dianggap sebagai sesuatu yang vital. Sepanjang tahun 1980-an, telah ada eksperimen-eksperimen untuk menyatukan para intelektual Muslim ke dalam aksi-aksi kolektif dan perhimpunan-perhimpunan tertentu. Pada tahun 1980, para intelektual Muslim di Surabaya dan sekitarnya mulai membentuk *Cendekiawan Muslim Al-Falah* (CMF) yang dipimpin oleh Fuad Amsjari.[23] Kantor pusat dari komunitas intelektual ini adalah masjid Al-Falah, yang dikenal berafiliasi ke DDII. Pada awal tahun 1984, CMF mengorganisir sebuah pertemuan yang lebih luas dari para intelektual Muslim Indonesia dalam rangka merealisasikan ambisinya untuk membentuk sebuah perhimpunan intelektual Muslim Indonesia.[24] Pertemuan ini diikuti oleh para intelektual Muslim dari Surabaya, Malang, Yogyakarta dan Bandung.[25]

Kemudian pada bulan Desember 1984, MUI mengadakan sebuah pertemuan para intelektual Muslim di Wisma PKBI, Jakarta. Diikuti oleh sekitar 31 peserta dari Jakarta, Bandung, Bogor, Yogyakarta, Banda Aceh, Medan, Padang dan Makassar, pertemuan ini bertema 'Perspektif Islam dalam Pembangunan Bangsa'. Hasil pertemuan antara lain merekomendasikan penguatan kerjasama di antara para intelektual Muslim dengan perhatian khusus pada usaha untuk membantu MUI dalam menyediakan tim-tim konsultan. Pertemuan ini disusul oleh 'Silaturahmi

Cendekiawan Muslim dalam Menyiapkan Masyarakat Industri dan Informasi', yang diadakan di Ciawi (Bogor) pada bulan Maret 1986 dan diikuti lebih dari 100 intelektual Muslim. Segera setelah silaturahmi itu, dilangsungkan sebuah pertemuan khusus para intelektual Muslim di Cibogo (Jawa Barat) pada tanggal 7-8 Mei 1986 yang menghasilkan pembentukan Forum Komunikasi Pembangunan Indonesia (FKPI) (Anwar 1995: 253-254). Forum ini memang tidak menyebutkan kata Islam atau Muslim untuk menghindari munculnya penentangan dari pihak pemerintah. Dengan Achmad Tirtosudiro sebagai ketua dan Dawam Rahardjo sebagai pengorganisir utamanya, forum itu mengusulkan dibentuknya sebuah perhimpunan intelektual Muslim dan bahkan telah mempersiapkan Anggaran Dasarnya. Namun, karena takut pihak pemerintah menolaknya, MUI menyarankan pemimpin FKPI untuk menunda perealisasian ide tersebut.[26]

Usaha berikutnya untuk menyatukan para intelektual Muslim dalam sebuah front aksi bersama dilakukan oleh Imaduddin Abdulrahim. Selama dua tahun setelah kembali ke tanah air, dia tidak diperbolehkan pemerintah untuk memberikan ceramah atau kuliah di kampus (kecuali di masjid-nya). Sepanjang waktu tersebut, dia menyaksikan dari jauh terjadinya fragmentasi dalam komunitas intelektual Muslim, dan mendapat masukan dari Aswab Mahasin bahwa FKPI yang baru saja terbentuk tidak berjalan secara efektif sebagai sebuah organisasi intelektual Muslim. Ketegangan hubungannya dengan Nurcholish Madjid mereda setelah mereka menjalin hubungan kekeluargaan yang akrab selama masa studi mereka di AS dan dia berambisi untuk mengislahkan perselisihan antar intelektual Muslim dalam skala yang lebih luas. Dengan dukungan dana secara terbatas dari Alamsjah Prawiranegara, dia mengorganisir sebuah pertemuan

para intelektual Muslim di Yogakarta pada awal tahun 1989. Pertemuan itu diikuti oleh sekitar 50 partisipan dari beragam gerakan Islam termasuk para tokoh intelektual Muslim terkemuka seperti Nurcholish Madjid, Endang Saefuddin Anshari dan Syafi'i Maarif. Pertemuan itu telah berhasil menyepakati rencana mendirikan sebuah perhimpunan intelektual Muslim, namun aparat keamanan sekonyong-konyong menggunakan tangan besinya untuk membubarkan pertemuan tersebut.[27]

Kegagalan dari usaha-usaha awal untuk mendirikan sebuah perhimpunan intelektual Muslim pada skala yang luas mencerminkan sulitnya meralisasikan ambisi semacam itu tanpa restu dari pemegang kekuasaan (politik). Apalagi, sampai akhir tahun 1980-an, pengaruh dari para broker politik yang 'Islamophobi' dalam rezim keamanan masih relatif kuat.

Kelahiran ICMI

Sejarah seringkali tercipta dengan cara yang tak terbayangkan. Segera setelah pertemuan Yogyakarta, Imaduddin Abdulrahim diundang (untuk pertama kalinya) untuk memberikan ceramah agama di kampus Universitas Brawijaya Malang dalam rangka peringatan Isra' Mi'raj. Yang menjadi rektor universitas tersebut adalah mantan aktivis HMI, Z.A. Ahmady, yang mengambil resiko dengan mengundang Abdulrahim untuk berceramah kepada khalayak luas di kampus itu. Pengorganisir utamanya adalah para aktivis mahasiswa dari fakultas teknik di bawah pimpinan (almarhum) Eric Salman yang mengagumi Abdulrahim karena alasan-alasan agama dan akademis. Pertemuan antara para aktivis Islam dan pelopor dakwah kampus itu menyisakan banyak inspirasi pemikiran.[28] Selain dari acara tersebut, Dawam Rahardjo pun pernah bertemu dengan para aktivis Islam dari

universitas tersebut karena anak perempuannya juga menjadi mahasiswa di sana. Saat mengunjungi anak perempuannya, dia beberapa kali diundang untuk memberikan ceramah agama di masjid Raden Patah Universitas Brawijaya.[29] Pertemuan para aktivis Islam junior dengan para mentor seniornya itu membukakan jalan bagi terbentuknya jaringan intelektual antar-generasi, hingga tercetus gagasan untuk mempersatukan cendekiawan Muslim lintas batas.

Para mahasiswa merasa sangat terpukul dengan adanya perpecahan di kalangan inteligensia Muslim yang terus berlangsung. Mereka merasa kecewa dengan adanya polarisasi kepemimpinan dalam kalangan Muslim, yang tercermin dengan adanya kelompok Salman, kelompok Paramadina, kelompok Al-Falah, kelompok Shalahuddin dan sebagainya. Pada Februari 1990, mereka mengajukan gagasan untuk mengadakan simposium yang akan menyatukan para intelektual Muslim dari seluruh Indonesia. Pada awalnya, simposium itu akan diadakan antara tanggal 29 September sampai 1 Oktober 1990 dengan tema 'Sumbangsih Cendekiawan Muslim Menuju Era Tinggal Landas'. Gagasan mereka itu mendapatkan dukungan secara prinsip dari rektor Universitas Brawijaya Malang dan rektor Universitas Muhammadiyah Malang, Malik Fadjar, meskipun rektor Brawijaya merasa keberatan dengan besarnya dana seminar itu. Meski demikian, bagi para mahasiswa itu, dengan para tokoh kuncinya Eric Salman, Ali Mudhakir, Mohammad Zaenuri, Awang Surya, dan Mohammad Iqbal[30] tak ada alasan untuk mundur. Dengan merogoh kantong mereka sendiri yang terbatas, mereka mulai mengunjungi pusat-pusat komunitas epistemik Islam di seluruh Jawa untuk mendapatkan dukungan dari para intelektual Muslim terkemuka. Akhirnya, mereka pun bertemu kembali dengan Abdulrahim dan Rahardjo pada bulan Mei 1990.[31]

Baik Abdulrahim maupun Rahardjo telah lama memimpikan bisa menyatukan para intelektual Muslim dari beragam gerakan, baik dari 'blok dalam' maupun dari 'blok luar', untuk membentuk semacam 'blok historis' intelektual Muslim. Proposal simposium yang diajukan oleh para mahasiswa lantas memberikan harapan bagi perwujudan cita-cita mereka tersebut. Setelah mendiskusikan ide tersebut dengan Rahardjo, Abdulrahim berkata kepada para mahasiswa itu: 'Jika kalian ingin menciptakan sejarah, simposium itu tak boleh sekadar simposium yang biasa-biasa saja. Simposium itu harus menjadi sarana bagi pembentukan sebuah perhimpunan intelektual Muslim Indonesia'.[32] Untuk mewujudkan impian itu, dia merekomendasikan kepada para mahasiswa yang datang untuk merevisi proposal mereka dan menemui B.J. Habibie untuk meminta kesediaannya menjadi pembicara kunci pada simposium tersebut, serta memimpin perhimpuan yang akan dibentuk. Abdulrahim sendiri pernah mendapatkan saran dari Alamsjah Prawiranegara akan pentingya menjadikan Habibie sebagai patron jika perhimpunan itu ingin terwujud. Selain reputasinya sebagai seorang ilmuwan Indonesia yang terkemuka dan seorang Muslim (non-aktivis) yang berkomitmen, kedekatan hubungannya dengan Suharto akan sangat berguna. Ternyata, para mahasiswa itu pun telah lama mengagumi Habibie atas prestasi saintifiknya dan atas komitmen keagamaannya setelah membaca biografi singkatnya dalam majalah *Kiblat*.[33] Karena itu, mereka sepakat dengan saran Abdulrahim.

Setelah menemui hambatan-hambatan birokratis yang berliku, para wakil mahasiswa itu akhirnya bisa bertemu dengan Habibie di musholla kantornya, Badan Pengkajian dan Penerapan Teknologi (BPPT), setelah sholat Jum'at tanggal 2 Agustus 1990. Habibie merespons ide simposium itu secara positif dan meminta para mahasiswa tersebut untuk mengiriminya sebuah surat dan

proposal resmi. Dalam surat mereka, para mahasiswa meminta kesempatan untuk bisa bertemu secara khusus dengan Habibie untuk bisa menjelaskan program mereka secara komprehensif. Pertemuan itu lalu berlangsung pada tanggal 23 Agustus 1990 dipimpin oleh para wakil mahasiswa, Eric Salman dan Ali Mudhakir, yang didampingi oleh Abdulrahim, Rahardjo dan Syafi'i Anwar. Sekali lagi Habibie menyatakan kesediaannya untuk datang ke simposium tersebut. Mengenai pencalonannya sebagai ketua perhimpunan intelektual Muslim yang diusulkan, Habibie secara prinsip tidak berkeberatan, namun sebagai seorang menteri, dia harus mendapatkan persetujuan dari Presiden. Untuk itu, dia harus memberikan beberapa bukti kepada presiden mengenai permintaan para intelektual Muslim kepadanya untuk memimpin perhimpunan yang diusulkan itu.[34]

Segera setelah memperoleh respons positif dari Habibie, para mahasiswa dengan bantuan lingkaran-lingkaran aktivis Abdulrahim dan Rahardjo mulai mengumpulkan tanda tangan dari para intelektual Muslim sebagai bukti bahwa mereka mendukung berdirinya perhimpunan itu dan mencalonkan Habibie sebagai ketuanya. Dalam usaha ini, orang-orang yang memiliki afiliasi-ganda *(multiple affiliations)* dan jaringan pribadi yang luas menjadi jembatan yang berguna untuk memobilisasi dukungan para intelektual dari beragam gerakan Islam. Sebagai misal, Nurcholish Madjid hanya mau memberikan tanda tangan kepada para mahasiswa setelah Abdulrahim menelponnya. Untuk membujuk lingkaran-lingkaran intelektual Yogyakarta, sebuah surat dari Rahardjo, sebagai seorang fungsionaris Muhammadiyah dan mantan aktivis di Yogyakarta, kepada Amien Rais, yang merupakan '*the godfather*' dari para intelektual Muslim Yogyakarta, sangatlah efektif. Ketika pada akhirnya para mahasiswa menyerahkan daftar tanda tangan itu kepada Habibie pada

tanggal 25 September 1990, mereka telah berhasil mengumpulkan 49 tandatangan dengan 45 di antaranya merupakan tanda tangan dari mereka yang bergelar PhD.[35]

Sementara para mahasiswa sedang mengumpulkan tanda tangan, Achmad Tirtosudiro mengambil inisiatif untuk meminta Nurcholish Madjid menulis sebuah kertas posisi mengenai konsep dasar dari perhimpuan yang diusulkan yang akan diserahkan kepada Habibie dan Presiden Suharto.[36] Dalam makalah itu, Madjid pada intinya menyatakan bahwa ketika mayoritas umat Islam telah menerima Pancasila dan UUD 1945 sebagai asas negara Indoensia dan organisasi sosial, persoalan tentang dasar ideo-filosofis dari bangsa telah selesai. Akibat dari keberhasilan program-program pembangunan Orde Baru, telah terjadi peningkatan yang luar biasa dalam jumlah kaum Muslim yang berpendidikan tinggi. Sayangnya, kata Madjid, perdebatan-perdebatan internal dalam komunitas intelektual Muslim telah menghambat sumbangan optimal umat Islam terhadap pembangunan nasional. Dia latas menegaskan bahwa salah satu cara untuk mengatasi problem itu ialah dengan membentuk sebuah perhimpunan para intelektual Muslim. Dia menamakan perhimpunan yang diusulkan itu sebagai Ikatan Sarjana Muslim Indonesia (ISMI), yang diharapkan bisa memperkuat usaha penelitian dan pengembangan (Litbang) ilmiah melalui pendekatan interdisipliner sebagai sarana untuk menyempurnakan proses pembangunan (Madjid 1990).

Setelah menerima proposal simposium, dukungan 49 tanda tangan dan makalah Madjid, Habibie lalu menemui Presiden Suharto. Habibie sungguh terkejut, dalam pertemuan selama enam jam dengan Presiden Suharto itu, dia malah disarankan untuk menerima usulan itu. Sebelumnya, Habibie punya kekhawatiran, jika dia menerima usulan itu akan menimbulkan

jarak antara dia dengan Presiden yang telah lama dikenal sebagai *abangan* itu. Ternyata, Suharto justru memperlihatkan pengetahuannya mengenai poin-poin inti dari doktrin Islam dan meyakinkan Habibie bahwa proyek ini penting. Suharto juga berjanji untuk meyakinkan bahwa menteri-menteri yang lain akan memberikan dukungannya.

Respons positif Suharto merefleksikan adanya perubahan persekutuan dalam lingkaran elit kekuasaan menyusul meruncing-nya pertikaian internal elit menjelang dan setelah pemilihan presiden pada tahun 1988. Di antara sekian banyak faktor, rivalitas elit itu terutama disebabkan oleh kian memburuknya hubungan Suharto dengan Jenderal L.B. Murdani. Pada tanggal 10 Februari 1988, sebulan sebelum pemilihan presiden dan hanya dua bulan setelah Suharto memberikan perpanjangan masa tugas selama duabelas bulan, dia dengan tiba-tiba menggantikan Murdani dari jabatannya sebagai Panglima ABRI dengan Try Sutrisno (Kepala Staf Angkatan Darat dan mantan ajudan Presiden 1974-1978). Spekulasi yang beredar menyatakan bahwa putusnya hubungan Murdani dengan Suharto merupakan dampak dari kritik Murdani terhadap sikap pilih-kasih Suharto terhadap kepentingan-kepentingan bisnis anak-anaknya dan penolakan Murdani untuk memanjakan mereka dengan dukungan pembelanjaan militer *(military procurements)*. Namun selain dari faktor tersebut, R.E. Nelson mencatat adanya faktor-faktor lain yang mendasari memburuknya hubungan tersebut (2001: 259): 'Ketidakmampuan yang nyata dari Murdani untuk mengapresiasi arus sosial-politik yang segar dalam masyarakat baru Indonesia, obsesinya untuk membangun jaringan intelijen, dan keteguhannya yang membaja serta kurangnya sikap supel dalam politik secara tak terelakkan menempatkannya dalam posisi berseberangan dengan Presiden'.

Ketegangan di antara kedua orang ini memuncak dalam pemilihan wakil presiden. Suharto telah mengambil keputusan untuk menetapkan ketua Golkar, Sudharmono, sebagai wakil presiden, sebagai imbalan atas kepekaan politiknya yang tinggi, atas pengalamannya yang luas dalam birokrasi dan keberhasilannya dalam membangun jaringan patronase. Namun, di mata tentara, Sudharmono bukanlah, dan tidak akan pernah menjadi, pilihan populer sebagai wakil presiden. Persaingannya yang penuh permusuhan dengan Murdani dalam hal pemilihan eselon-eselon atas Orde Baru sudah menjadi rahasia umum. Lebih dari itu, para perwira senior memang sangat sulit untuk menghormati latar kemiliterannya yang 'sipil'.[37] Para perwira itu juga sangat merasakan dampak dari usaha-usaha yang dilakukan Sudharmono sebagai sekretaris negara (1973-1988), paling tidak dalam periode akhir, untuk menjauhkan mereka dari kontrak-kontrak menggiurkan yang telah lama membuat mereka makmur. Alih-alih, Sudharmono malah memilih anak-anak Suharto. Maka, menjelang pemilihan wakil presiden, Murdani meluncurkan sebuah kampanye di kalangan para wakil ABRI di MPR untuk menolak Sudharmono sebagai wakil presiden (Elson 2001: 260).[38] Manuver politik yang dipimpin Murdani ini memang tak berhasil mencegah terpilihnya Sudharmono sebagai wakil presiden, namun hal itu menyisakan ketegangan dalam hubungan antara Suharto dan banyak perwira militer, terutama mereka yang loyal kepada Murdani.

Cita-cita yang telah lama diidamkan oleh beberapa tokoh Muslim untuk mendirikan sebuah perhimpunan intelektual Muslim akhirnya menemukan peluang politiknya yang menguntungkan dalam konteks keperluan Suharto untuk mendapatkan mitra strategis baru sebagai kompensasi atas kemungkinan merosotnya dukungan unsur-unsur militer

terhadapnya. Meskipun pada awalnya gagasan tersebut merupakan sebuah proyek dari mahasiswa, namun simposium intelektual Muslim itu segera menjadi peristiwa politik besar bagi elit nasional. Judul simposium itu sendiri menggarisbawahi obsesi wacana dominan saat itu mengenai tahap tinggal landas Indonesia melalui pembangunan IPTEK dan SDM, yaitu 'Simposium Nasional Cendekiawan Muslim: Membangun Masyarakat Indonesia Abad XXI'. Dengan dibuka oleh Presiden Suharto dan dihadiri oleh beberapa menteri dan panglima ABRI, serta para eselon atas birokrasi Orde Baru pada tanggal 6 Desember 1990, peristiwa tiga hari yang bersejarah itu diikuti oleh lebih dari 500 intelektual Muslim dari berbagai gerakan di seluruh Indonesia. Pada hari kedua simposium, sekitar 460 peserta undangan membubuhkan tanda tangannya pada piagam pendirian sebuah perhimpunan intelektual yang baru dan memilih B.J. Habibie secara bulat sebagai ketuanya. Namun nama dari perhimpunan tersebut bukanlah Ikatan Sarjana Muslim Indonesia (ISMI) seperti yang diusulkan oleh Madjid, namun Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia (ICMI) seperti yang diusulkan oleh Habibie dan para intelektual yang lain.

Pergeseran dari istilah 'sarjana' ke 'cendekiawan' mengindikasikan adanya sebuah peralihan yang radikal dalam politik makna (*the politics of meaning*) dan menghadirkan implikasi-implikasi politik yang sangat berbeda. Jika istilah 'sarjana' yang dipergunakan, maka keanggotaan perhimpunan itu akan terbatas pada pemegang gelar sarjana dan besar kemungkinan akan lebih menekankan keterkaitannya dengan kepentingan-kepentingan akademis. Dengan menggunakan istilah 'cendekiawan', yang didefinisikan Habibie sebagai 'setiap orang yang memiliki kepedulian terhadap penderitaan manusia dan memiliki rasa bertanggung jawab untuk memperbaiki kehidupan

sosial', keanggotaan perhimpunan itu menjadi terbuka bagi konstituen yang lebih luas, dan cakupan aktivitasnya melampaui batas-batas kepentingan akademis. Dengan luasnya keanggotaan dan ragam aktivitasnya, maka sifat kolektif perhimpunan ini segera bergeser dari sebuah ensemble individu-individu intelektual menjadi sebuah kelompok komunal inteligensia Muslim. Dengan begitu, lewat namanya saja, perhimpunan ini merefleksikan sebuah entitas kolektif yang sarat politik.

Permainan-Permainain Kuasa: Konsolidasi dan Kontestasi

Dengan berdirinya ICMI, gerakan-gerakan 'intelektual' Muslim perkotaan pada tahun 1970-an dan 1980-an, yang melibatkan terutama generasi keempat dan kelima inteligensia Muslim, telah mencapai titik balik. Meskipun kehadiran ICMI bisa dipandang sebagai institusionalisasi yang wajar dari gerakan-gerakan Islam sebelumnya, namun begitu ide-ide yang melandasai gerakan-gerakan tersebut diformalisasikan dalam suatu struktur politik yang mapan, 'entah apapun maksud dan tujuannya, mereka telah meninggalkan ruang ekspresi dan karakter gerakan sosial' (Eyerman & Jamison 1991: 60). Institusionalisasi gerakan intelektual Muslim ini dalam bentuk sebuah organisasi tunggal (yaitu ICMI) mentransformasikan aktivitas-aktivitas dari gerakan-gerakan sosial sebelumnya menjadi sebuah kelompok kepentingan.[39] Dengan menjadi sebuah kelompok kepentingan, ICMI mau tidak mau harus beradaptasi dengan struktur kekuasaan yang ada. Hal ini melumpuhkan kekuatan dinamis dari gerakan sosial.

Menyerupai retorika Tjokroaminoto pada 1913 yang menyatakan ketiadaan maksud politik dari SI, para fungsionaris

ICMI pun menegaskan bahwa ICMI didirikan bukan sebagai organisasi politik dan tidak akan pernah menjadi sebuah organisasi politik. Namun, sebagai sebuah kelompok kepentingan, ICMI tak bisa melepaskan diri dari keharusan untuk mengartikulasikan kepentingan-kepentingan dan identitas kolektifnya di ruang publik. Meskipun tujuan utamanya ialah untuk memperkuat pembangunan sumber daya manusia lewat usaha mengembangkan kualitas iman dan takwa, kualitas pikir, kualitas karya, kualitas kerja dan kualitas hidup, ICMI tak bisa menyembunyikan kodrat inherennya sebagai sebuah kendaraan politik.

Sebagai sebuah kendaraan politik, ICMI penuh dengan konflik-konflik kepentingan dan kontroversi. Pengangkatan Habibie sebagai ketua ICMI, yang merupakan 'orang luar' yang tak memiliki pengalaman dalam dunia aktivisme Islam, dilakukan dengan harapan bahwa dia akan mampu menjembatani jurang di antara faksi-faksi dalam komunitas inteligensia Muslim. Hingga taraf tertentu, dia memang berhasil menjalankan peran tersebut. Namun, dia pun tak bisa melepaskan diri dari bias latar belakangnya sebagai seorang birokrat-teknokratis.

Hanya lima minggu setelah pendirian ICMI, benih konflik internal pun mulai rekah. Dalam struktur kepemimpinan ICMI, yang diumumkan Habibie pada tanggal 13 Februari 1991, Habibie mengadopsi sistem matriks yang biasanya dipakai dalam perusahan-perusahaan besar seperti industri pesawat terbang Boeing. Dalam sistem ini, tak ada possi sekretaris jenderal—sebuah posisi yang bagi sebagaian diharapkan akan dipegang oleh Dawam Rahardjo, orang yang memainkan peran penting dalam pembentukan ICMI serta menjadi representasi kalangan 'blok luar'. Meskipun para intelektual Islam dari latar belakang non-birokrat, yang kadangkala disebut sebagai 'ICMI yang sesungguhnya' (*the real ICMI*),[40] berharap bahwa mereka akan

bisa memainkan peran yang menentukan dalam kepemimpinan ICMI, namun Habibie memiliki jalan pikirannya tersendiri. Komposisi dewan kepengurusan ICMI (dewan pembina, dewan penasehat, dewan pakar, dan dewan pengurus harian) didominasi oleh para birokrat, yang kebanyakan dari mereka tak memiliki latar keislaman yang kuat. Habibie membela keputusannya dengan mengatakan bahwa kelak lewat proses interaksi dan pembelajaran sosial dalam tubuh ICMI, para birokrat (Muslim nominal) ini akan mengalami proses Islamisasi.[41]

Apapun alasan Habibie, dominannya representasi birokrat Muslim melumpuhkan krititisisme intelektual. Para aktivis ICMI 'yang sesungguhnya' merasa kecewa dengan prospek perhimpuan yang baru didirikan itu. Bersatunya para intelektual Muslim dalam ICMI, ternyata tidak mengakhiri heterogenitas mereka. ICMI tetap ditandai oleh keragaman, oleh pertarungan, dan oleh pelbagai pertentangan pemikiran. Mereka saling berbenturan satu sama lain, terutama karena adanya perbedaan dalam latar belakang intelektual mereka dan dalam level keislaman mereka, serta karena adanya kompetisi untuk mendapatkan akses ke lingkaran dalam dari pemegang kekuasaan Orde Baru.

Kehadiran ICMI juga memunculkan kritik dan kontroversi dalam ruang publik. Tak ada satu organisasi intelektual dalam sejarah Indonesia yang skala kontroversi dan liputan medianya setara dengan yang terjadi pada ICMI. Ini ditunjukkan oleh besarnya jumlah dan luasnya cakupan publikasi tentang ICMI.[42]

Sepanjang tahun 1980-an, hanya ada sepuluh artikel di media massa mengenai 'intelektual' dan tak satupun dari mereka yang merujuk secara spesifik kepada intelektual Muslim. Selama periode tersebut, istilah 'intelektual' kebayakan digunakan dalam relasinya dengan kerja intelektual dan dunia akademis, dan tak

memiliki kaitan langsung dengan perjuangan politik apapun. Secara kontras, sepanjang tahun 1990-an, terdapat 116 artikel mengenai 'intelektual secara umum' (tak merujuk secara spesifik pada intelektual Muslim) dan 108 artikel mengenai 'intelektual Muslim'. Dari total 224 artikel, hanya 7 artikel yang diterbitkan sebelum berdirinya ICMI dengan 5 di antaranya mengenai 'intelektual secara umum' (lihat Lampiran A). Jadi, jelas bahwa kemunculan ICMI merupakan pendorong utama bagi proliferasi wacana intelektual Indonesia mengenai intelektual pada tahun 1990-an.

Artikel-artikel pada tahun 1990-an merefleksikan suatu pertarungan wacana di kalangan intelektual Indonesia mengenai makna 'intelektual'. Hal ini tercermin dalam produksi teks, relasi antar-teks, dan pemaknaan teks. Artikel-artikel mengenai 'intelektual secara umum' paling sering dimuat dalam harian *Kompas* (46 kali), sebuah koran yang memiliki hubungan dekat dengan komunitas Katolik. Artikel-artikel mengenai 'intelektual Muslim' paling sering dimuat (22 kali) di koran ICMI, *Republika*, yang terbit pertama kali pada 3 Januari 1993 (lihat Tabel 6). Penulis dari 46 artikel *Kompas* mengenai 'intelektual secara umum' mencerminkan suara dominan dari tulisan para intelektual Kisten—Katolik /Protestan (13 penulis dengan 15 artikel),[43] diikuti masing-masing oleh tulisan mereka yang dapat digolongkan sebagai intelektual sekuler (13 penulis dengan13 artikel),[44] dan tulisan para intelektual NU dan lingkaran intelektual Abdurraman Wahid (3 penulis dengan 6 artikel),[45]sementara artikel sisanya mengekspresikan tulisan para anggota ICMI dan intelektual Muslim lainnya (11 penulis dengan 12 artikel).[46] Di sisi lain, penulis artikel-artikel di *Republika* mencermikan suara dominan dari para intelektual ICMI (12 penulis dengan 18 artikel) dengan hanya satu artikel yang ditulis oleh intelektual non-muslim.[47]

Tabel 6: Artikel-Artikel Mengenai Intelektual di Koran-Koran Jakarta Tahun 1990-1999

Nama Koran	Jumlah Artikel tentang Intelektual secara Umum	Jumlah Artikel tentang Intelektual Muslim	Total Jumlah
Angkatan Bersenjata	-	2	2
Berita Buana	-	13	13
Bisnis Indonesia	3	3	6
Jakarta Post	3	2	5
Kompas	46	14	60
Media Indonesia	15	23	38
Merdeka	16	1	17
Pelita	6	21	27
Republika	9	22	31
*Sinar Harapan/ *Suara Pembaruan*	11	2	13
Suara Karya	7	5	12
Total Jumlah	**116**	**108**	**224**

* *Sinar Harapan* ditutup oleh pemerintah pada bulan September 1986. Empat bulan kemudian, *Suara Pembaruan* terbit sebagai penggantinya.

Pertarungan wacana yang paling krusial berlangsung dalam kaitannya dengan bagaimana mendefinisikan konsep ‘intelektual’ itu sendiri. Sebagaimana dinyatakan oleh Zygmunt Bauman (1989: 8):

> Definisi mengenai intelektual itu banyak dan beragam. Namun, definisi-definisi tersebut memiliki satu kesamaan sifat, yang

> menjadikan definisi-definisi itu berbeda dari definisi-definisi lainnya: bahwa semua definisi tersebut merupakan definisi tentang dirinya sendiri (*self-definition*). Sudah barang tentu para pembuat definisi tersebut sama-sama merupakan anggota spesies langka dengan mereka yang dicoba didefinisikan. Maka, setiap definisi yang mereka ajukan merupakan sebuah upaya untuk menarik sebuah batas identitasnya sendiri. Setiap batasan membelah wilayah menjadi dua sisi: di sini dan di sana, di dalam dan di luar, kita dan mereka.

Pertarungan perspektif dalam mendefinisikan intelektual juga tampak nyata manakala artikel-artikel di *Kompas* dibandingkan dengan artikel-artikel di *Republika*.

Artikel-artikel *Kompas* mengenai ‘intelektual secara umum’ sangat bias terhadap karakteristik-karakteristik personal dari intelektual. Duapuluh artikel secara eksklusif mendefinisikan intelektual dalam kerangka karakteristik-karaktersitik personalnya, sementara lima artikel yang lain mengkombinasikan karakteristik-karakteristik personal ini dengan fungsi sosial dan posisi struktural dari intelektual. Artikel-artikel ini mengasosiasikan intelektual dengan seorang agen yang bebas dan independen, seorang pemikir, seorang individu yang kreatif dan konstruktif, seorang yang memiliki komitmen moral, idealisme dan kebijaksanaan, dan yang berani menyuarakan kebenaran di hadapan kekuasaan.

Di sisi lain, artikel-artikel di *Republika* mengenai ‘intelektual Muslim’ sangat bias terhadap fungsi-fungsi sosial dari intelektual. Tujuh belas dari 22 artikel mengasosiasikan intelektual dengan fungsi-fungsi spesifiknya dalam masyarakat, di antaranya sebagai agen sosial, sebagai artikulator kehendak dan identitas kolektif, sebagai pendidik dan pembela rakyat, sebagai jembatan antara elit dan massa dan antara pemerintah dan ummat, dan sebagai

penafsir fondasi kultural masyarakat.

Rantai inter-tekstual (*inter-textual chain*) juga menjadi bagian dari pertarungan wacana. Untuk mendukung ide-ide mereka, para penulis artikel berusaha untuk mengaitkan argumen-argumen tekstual mereka dengan teks-teks lain yang telah ditulis oleh para sarjana yang dianggap memiliki otoritas mengenai persoalan tersebut. Sembilanpuluh tujuh dari 224 artikel dipenuhi dengan kutipan-kutipan dari para sarjana tertentu dengan hanya 51 artikel yang menyebutkan rujukannya. Sumber-sumber kutipan dalam artikel-artikel ini sebagian besar berasal dari sarjana-sarjana/sumber-sumber asing non-Islam (97 orang dan sumber). Jumlah kutipan dari sarjana-sarjana/sumber-sumber asing Islam hanya 9, sementara yang dari sarjana-sarjana/sumber-sumber dalam negeri 46.

Sarjana yang paling sering dikutip dalam artikel-artikel tersebut ialah Julien Benda (11 kali), yang terkenal karena penentangannya terhadap keterlibatan intelektual dalam politik. Sumber-sumber lain yang juga dikutip ialah Edward Shils (7 kali), Clifford Geertz (6 kali), William Liddle (5 kali) dan Antonio Gramsci (4 kali). Kecaman Benda yang terkenal mengenai 'pengkhianatan kaum intelektual' sering dikutip sebagai senjata untuk menyerang nafsu politik dan sikap partisan ICMI. Sementara pandangan Antonio Gramsci mengenai intelektual sebagaimana ditentukan oleh relasi seseorang dengan kuasa digunakan sebagai perspektif tandingan.

Kedahsyatan dan keluasan pertarungan wacana mengenai definisi 'intelektual' mencerminkan sebuah pertarungan kuasa antara penganjur dan penentang ICMI. Seperti yang dinyatakan oleh Sara Mills (1999: 96-97), pertarungan ideologis merupakan esensi dari struktur diskursif, dan struktur diskursif merupakan

lokasi dimana pertarungan kuasa dimainkan. Meski demikian, kedua kubu yang berpolemik dalam *Kompas* dan *Republika* melupakan sebuah poin yang sangat krusial. Mereka tampaknya menerima begitu saja tafsiran bahwa ICMI merupakan sebuah representasi kolektif dari 'para intelektual'. Padahal, kenyataannya ICMI merupakan sebuah representasi kolektif dari 'inteligensia' Muslim. Meskipun niat awal pendirian ICMI dimaksudkan untuk menyediakan sebuah forum untuk mengislahkan pertikaian di kalangan para intelektual Muslim, namun begitu ICMI telah berdiri dan merekrut banyak anggota dan kemudian mentransformasikan dirinya menjadi sebuah kelompok kepentingan, ICMI tak lagi mengekspresikan suara para intelektual Muslim secara individual, tetapi lebih mengekspresikan kepentingan-kepentingan kolektif dari inteligensia Muslim.

Pembentukan ICMI dikritik oleh para penentangnya pada intinya karena watak sektarianisme dan eksklusivismenya, karena sikap akomodasi politiknya, dan karena kelemahan komitmennya untuk memberdayakan demokrasi dan *civil society*. Tuduhan-tuduhan semacam itu memang memiliki justifikasi-justifikasinya, namun pada saat yang sama merefleksikan bentrokan kepentingan-kepentingan politik.

Oposisi kuat yang pertama datang dari ketua PB NU, Abdurrahman Wahid, dan lingkaran intelektualnya. Penentangan Wahid sebagian memang mencerminkan komitmennya yang sungguh-sungguh terhadap pluralitas dan demokrasi. Namun, pada saat yang sama, sikap tersebut juga tampaknya mencerminkan kekhawatirannya akan posisi politik NU. Kekhawatiran yang terakhir itu bahkan diungkapkan oleh Rofiqul Umam, ketua Ansor cabang Jakarta. Dalam artikelnya di *Media Indonesia* (08/12/1995), Umam menyatakan bahwa kembalinya NU ke khitah 1926 merupakan sebuah pendekatan strategis untuk

memajukan hubungan baik antara komunitas NU dan negara dengan tujuan untuk memperkuat daya kemampuan NU untuk memenuhi kepentingan-kepentingan komunitasnya. Kehadiran ICMI dengan sumber daya manusianya yang kuat, menurutnya, akan bisa membahayakan strategi tersebut.

Kombinasi dari komitmen Wahid terhadap pluralitas dengan kecemburuan politik itu mendorongnya untuk menjalin kolaborasi dengan para intelektual penentang lainnya. Maka, berdirilah pada tahun 1991 Forum Demokrasi, yang merupakan sebuah kelompok kerja yang terdiri dari sekitar empat puluh lima intelektual terkemuka dari berbagai latar belakang agama dan profesi dengan diketuai oleh Abdurrahman Wahid.[48]

Oposisi yang kedua datang dari para intelektual sekuler dan Kritsen, terutama mereka yang telah memainkan peran-peran strategis dalam pembentukan Orde Baru. Orang-orang seperti Rahman Tolleng (seorang intelektual sosialis) dan Harry Tjan Silalahi (dari CSIS) yang pernah menjadi arsitek Orde Baru sangat kritis terhadap sikap akomodasionisme ICMI.[49] Bagi para intelektual dari kelompok (agama) minoritas, terdapat ketakutan yang masuk akal bahwa kemunculan ICMI mungkin akan membawa pada Islamisasi politik Indonesia yang akan bisa melemahkan hak-hak minoritas dan toleransi agama. Namun, selain dari alasan tersebut, penentangan dari para intelektual sekuler dan Kristen tidak kosong dari iri politik *(political resentment)*. Sebagaimana yang dicatat oleh J.M. Barbalet (1998:: 68): 'Iri adalah sebuah perasaan bahwa yang lain telah mendapatkan keuntungan secara tidak fair. Para aktor sosial akan mengalami rasa iri ketika agen eksternal melenyapkan peluang-peluang atau sumberdaya-sumberdaya bernilai (termasuk status) mereka, yang seharusnya mereka dapatkan'. Menurut Barbalet, rasa iri bisa muncul sebagai konsekuensi-konsekuensi

emosional dari mereka yang termasuk kelompok-kelompok yang sedang kehilangan posisinya. Kelompok-kelompok yang biasanya dominan secara ekonomi dan politik mengembangkan rasa iri yang sebangun dengan hasrat pembelaan status yang diarahkan kepada mereka yang dianggap sebagai ancaman bagi kemapanan mereka (1998: 75).

Yang terakhir namun juga penting, opoisi juga datang dari para perwira militer, terutama dari para perwira yang setia terhadap Murdani. Hal ini direpresentasikan oleh kritik yang tajam terhadap ICMI oleh Jenderal L.B. Murdani, Letjen Harsudijono Hartas, Mayjen Sembiring Meliala dan banyak lagi yang lainnya.[50] Bagi intelektual militer, politisasi Islam oleh ICMI dan peng-Islam-an politik Indonesia akan bisa merusak legitimasi Pancasila sebagai ideologi negara. Seperti yang dikatakan Murdani: 'ABRI selalu merupakan pihak yang paling kuat dalam menentang masalah-masalah SARA'.[51] Namun, selain dari alasan ideologis ini, kritik dari pihak militer juga mencerminkan rasa iri atas menguatnya agen eksternal yang bisa mengancam kemapanan politik mereka. Persepsi ini dijustifikasi oleh isu de-militerisasi yang diungkapkan oleh beberapa anggota ICMI, termasuk Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan Sri Bintang Pamungkas. Menjelang pemilihan Wakil Presiden pada 1993, Rahardjo secara empatik menentang dicalonkannya Jenderal Tri Sutrisno seperti yang terungkap dalam wawancaranya dengan tabloid *Detik* (10 Maret 1993). Dalam banyak kesempatan, Sasono menekankan perlunya demokratisasi dan dikuranginya secara bertahap peran politik ABRI, sementara Pamungkas terkenal karena kritik vokalnya terhadap keterlibatan ABRI dalam politik. Bagi para tokoh ABRI senior, semua kritik ini merupakan bukti dari watak anti-militer dari ICMI (Ramage 1995: 96-97).

Di luar kontroversi politik ini, keanggotaan ICMI terus tumbuh menarik masuk inteligensia Muslim Indonesia dari beragam aliran dan gerakan Islam di Tanah Air dan bahkan dari beberapa negara di luar negeri. Asumsi umum memandang ICMI sebagai sebuah organisasi neo-Masyumi atau sebagai sebuah representasi dari aksi kolektif intelektual reformis-modernis. Tetapi suatu riset yang serius akan menghasilkan kesimpulan yang berbeda. Meskipun kepemimpinan pusat ICMI didominasi oleh para intelektual dari tradisi reformis-modernis, keanggotaan ICMI di unit-unit wilayah dan lokal nyatanya berhasil menggaet banyak anggota dari latar keluarga tradisionalis.

Beberapa intelektual dari latar belakang tradisionalis mungkin bergabung dengan ICMI demi kepentingan (politik) pragmatis atau demi mendukung karir-karir birokratik mereka.[52] Namun, bagi sebagian besar dari mereka, inkorporasi mereka ke dalam ICMI mencerminkan suatu pergeseran dalam kecenderungan-kecenderungan dan afiliasi-afiliasi keagamaan mereka. Hal ini diindikasikan dalam survei saya mengenai karakteristik sosial dan keagamaan dari keanggotaan ICMI.

Demi tujuan studi ini, sekitar 500 kuesioner telah disebarkan lewat pos kepada para anggota ICMI di seluruh Indoensia dari bulan September sampai Desember 1988.[53] Pemilihan nama-nama didasarkan pada metode *cluster-random sampling* untuk mewakili semua organisasi wilayah (ORWIL) ICMI di seluruh Indonesia. Jumlah total kuesioner itu setara dengan 2,7% dari total anggota ICMI yang tercatat sampai bulan Juni 1998, yaitu sebesar 18.377 (Database ICMI 1998). Sayangnya, hanya 210 dari 500 kuesioner yang dikembalikan oleh responden. Berkaitan dengan aliran-aliran agama dari orang tua reponden dan responden sendiri, hasilnya sebagai berikut.

Berdasarkan afiliasi agama orang tuanya, sebanyak 70 dari 210 responden mengungkapkan bahwa orang tua mereka berlatar NU, 54 responden mengaku bahwa orang tuanya berlatar Muhammadiyah, 18 mengaku bahwa orang tuanya berlatar organisasi-organisasi Islam lainnya, dan 68 lainnya tidak berlatar organisasi Islam besar manapun. Ketika pertanyaan beralih ke afiliasi agama dari pihak responden sendiri, hasilnya sangat menarik. Enampuluh enam (66) responden menyatakan bahwa mereka termasuk Muhammadiyah, 34 termasuk NU, 21 termasuk organisasi-organisasi Islam lainnya¸ sementara 89 menyatakan tidak termasuk ke dalam organisasi Islam besar manapun (Lihat Tabel 7).

Tabel 7: Survei Mengenai Afiliasi Keagamaan Orang Tua dan Anak dari Para Anggota ICMI
N=210

Afiliasi Kegamaan dari	NU	Muhammadiyah	Organisasi-Organisasi Islam Lain yang Sudah Mapan	Tidak Berafilasi dengan Organisasi Islam Manapun
Orang tua	70	54	18	68
Anak	34	66	21	89

Respons-respons terhadap survei itu menunjukkan bahwa pergeseran dalam kecenderungan dan afliasi agama telah terjadi terutama di kalangan mahasiswa dari latar belakang keluarga tradisionalis. Berbeda dengan orang tua mereka, kebanyakan dari mereka tak bergabung dengan organisasi Islam (besar) manapun, dan hanya sedikit dari mereka yang

beralih ke Muhammdiyah. Mereka yang tak memiliki afiliasi dengan organisasi Islam manapun berpotensi untuk menjadi anggota HMI dan gerakan dakwah, atau mereka memang telah bergabung dengan HMI dan gerakan dakwah. Duapuluh (20) dari 70 responden yang orang tuanya berafiliasi ke NU telah bergabung dengan HMI, sementara sisanya bergabung dengan gerakan masjid. Jadi, bergabungnya para intelektual dari latar belakang keluarga tradisionalis ke HMI dan gerakan dakwah tampaknya merupakan salah satu karakteristik pra-kondisi bagi keputusan mereka untuk bergabung dengan ICMI.[54]

Pada tahun 1997, total jumlah anggota ICMI yang tercatat sebanyak 10.501. Jumlah ini meningkat mencapai 18.377 pada bulan Juni 1998 (Database ICMI, 1998). Namun, anggota sebenarnya dari ICMI, termasuk para pengikutnya, jauh lebih besar daripada jumlah anggota yang tercatat. Hal ini karena banyak aktivis terkenal ICMI yang tidak mengisi formulir pendaftaran anggota. Selain itu, dalam menjalankan program-programnya, ICMI membentuk beberapa badan otonom yang partisipannya tidak dengan sendirinya menjadi anggota langsung ICMI. Dari total 10.501 anggota yang tercatat pada tahun 1997, paling tidak ada 154 anggota yang bergelar PhD dan 506 anggota yang bergelar master. Latar belakang pendidikan mayoritas anggota ICMI adalah perguruan tinggi (9.009 anggota). Sisanya tidak memiliki latar belakang pendidikan tinggi. Terdapat 711 anggota ICMI yang memiliki latar belakang pendidikan sekolah lanjutan tingkat atas, 85 anggota berlatar pendidikan sekolah lanjutan tingkat pertama dan 36 anggota hanya berpendidikan SD (Database ICMI 1997, lihat Tabel 8).

Tabel 8: Latar Pendidikan Anggota ICMI yang Tercatat Tahun 1997

Tingkat Pendidikan	Total Jumlah
PhD	154
Master	506
Pendidikan Perguruan Tinggi	9.009
Pendidikan SLTA	711
Pendidikan SLTP	85
SD	36
Total Jumlah	**10.501**

Sumber: Database ICMI 1997

Institusi-institusi dan program-program ICMI terus berkembang seiring dengan pertumbuhan anggota. Secara struktural, organisasi ICMI tersusun dari Organisasi Satuan (ORSAT), Organisasi Wilayah (ORWIL) dan Organisasi Pusat (ORPUS) yang masing-masing memiliki departemen-departemennya masing-masing. Sejumlah aktivitas tertentu dijalankan oleh badan-badan otonom. Pada September 1992, Center for Information and Development Studies (CIDES) terbentuk sebagai lembaga pemikiran (*think thank*) ICMI. Untuk menyebarluaskan suara ummat Muslim, koran *Republika* terbit pada bulan Januari 1993. Untuk membantu para pelajar dan mahasiswa yang berbakat, namun miskin, ICMI mengadakan beasiswa ORBIT. Untuk membantu para pengusaha kecil mendapatkan akses kredit, ICMI membentuk institusi

keuangan syariah yang bernama Baitul Maal wa'-Tamwil (BMT). Untuk mengembangkan usaha-usaha mikro pada level akar rumput, ICMI bersama dengan MUI mendirikan Yayasan Inkubasi Bisnis Usaha Kecil (YINBUK). Untuk menyediakan ide-ide alternatif bagi pembangunan wilayah, ICMI membentuk Majelis Kajian Pembangunan Daerah (MKPD). Untuk menyediakan sebuah forum diskusi bagi para intelektual muda Muslim, ICMI membentuk Majelis Sinergi Kalam (MASIKA). Untuk meningkatkan kebiasaan membaca dalam masyarakat Indonesia, ICMI mempromosikan Gerakan Wakaf Buku. Usaha khusus juga dilakukan untuk meningkatkan kualitas pengajaran di bidang Matematika, Fisika, Kimia, Biologi dan Bahasa Inggris dengan mendirikan MAFIKIBB.[55] Yang terakhir namun juga penting, untuk memajukan sumber daya manusia dan perkembangan teknologi di Dunia Muslim, ICMI merintis pendirian International Islamic Forum for Science, Technology and Human Resources Development (IIFTIHAR).[56]

Sebagian besar dari institusi dan program ICMI tersebut melibatkan dukungan dari pihak birokrat dan birokrasi pemerintah. Jadi, usianya sangat bergantung pada komitmen individu dari para birokrat dan rentan terpengaruh oleh terjadinya perubahan posisi dalam tubuh birokrasi. Karena alasan inilah, keberlangsungan mereka rapuh.

Meski memiliki prestasi-prestasi dalam medan sosio-kultural, makna penting ICMI masih terus saja diukur oleh orang-orang di dalam maupun di luar ICMI dalam kerangka pengaruh politiknya. Ketika diajukan pertanyaan mengenai persepsi mereka terhadap makna penting ICMI bagi ummat Muslim, sekitar 210 dari anggota ICMI yang disurvei menjawabnya sebagai berikut: 77 dari 210 responden (36,6%) menyatakan bahwa kontribusi terbesar ICMI adalah perannya sebagai sebuah faktor pemersatu

di antara para intelektual Muslim dan sebagai jembatan antara pihak pemerintah dan ummat, maupun sebagai saluran bagi aktualisasi aspirasi-aspirasi Islam. Empatpuluh tiga (43) dari 210 responden (25,2%) menyatakan bahwa ICMI membantu kaum Muslim bergeser dari posisi pinggiran ke pusat perpolitikan Indonesia sehingga membuat representasi politik Muslim menjadi lebih baik. Daupuluh dua (22) dari 210 responden (15,2%) menyatakan bahwa ICMI membantu menciptakan lingkungan birokratik yang lebih Islami, memperbaiki citra Islam dan mengembangkan rasa percaya diri dari ummat. Hanya 37 dari 210 responden (17,6%) memandang makna penting ICMI dalam kerangka kontribusinya kepada problem-problem masyakarakat, seperti kesejahteraan sosial, pendidikan dan pembangunan sumber daya manusia. Sisa Responden memandang kontribusi ICMI dalam kombinasi dari ketiga peran di atas. Penekanan terhadap dimensi politik ICMI lebih jelas lagi dalam perspektif orang luar. Pandangan-pandangan kritis terhadap ICMI cenderung mengabaikan prestasi-prestasi ICMI dalam bidang kultural.

Prestasi Politik ICMI yang Sesungguhnya

Lantas seperti apakah prestasi ICMI sesungguhnya dalam bidang politik? Terstimulus oleh liputan media yang intens terhadap ICMI, menjelang dan setelah Pemilihan Umum 1992, media massa Indonesia memunculkan spekulasi mengenai proses penghijauan, *ijo royo-royo* (Islamisasi), dalam dunia politik Indonesia. Dalam kenyataannya, proses Islamisasi ini tidaklah sehebat seperti yang disangka publik. Samsudin Haris (1997: 95-97) mengamati bahwa para wakil Muslim di DPR hanya meningkat sebesar 1% dari 80,8% pada tahun 1987 menjadi 81,8% pada tahun 1992. Para wakil Muslim dalam faksi Golkar

di DPR meningkat sebesar 1,1% dari 78,3% pada tahun 1987 menjadi 79,4% pada tahun 1992. Meski ada kenaikan, namun sedikit sekali anggota ICMI di antara wakil-wakil baru Muslim di DPR dan lebih sedikit lagi jumlah aktivis ICMI yang berlatar belakang non-birokrat yang menjadi wakil-wakil baru di DPR itu. Suharto ternyata tidak mengangkat para aktivis ICMI yang memiliki latar belakang NGO ataupun intelektual dakwah sebagai anggota MPR tahun 1992 (Ramage 1995: 100).

Fenomena yang sama tampak dalam komposisi Kabinet Pembangunan Enam (1993-1998). Meskipun pada periode ini hanya ada empat wakil non-Muslim dalam kabinet, yang menunjukkan kemersosotan jika dibandingkan dengan kabinet-kabinet sebelumnya, Suharto ternyata tidak mengangkat aktivis ICMI yang berlatar belakang non-birokrat dalam Kabinet ini. Untuk menyenangkan hati inteligensia Muslim, Kabinet tersebut mengangkat sekitar sepuluh anggota ICMI yang berlatar belakang birokrat. Selain itu, hanya tiga dari sepuluh menteri dari ICMI itu yang benar-benar aktif sebagai pengurus (anggota) ICMI. Ketiga menteri tersebut ialah B.J. Habibie dan orang-orang terdekatnya di BPPT, yaitu Wardiman Djojonegoro dan Haryanto Dhanutirto. B.J. Habibie (ketua ICMI) diangkat kembali untuk keempat kalinya sebagai Menteri Riset dan Teknologi, Wardiman (sekretaris eksekutif ICMI) diangkat sebagai menteri pendidikan dan kebudayaan, dan Dhanutirto (asisten ketua ICMI dan juga fungsionaris Golkar) diangkat sebagai Menteri Perhubungan, Pos dan Telekomunikasi.

Sementara para menteri dari ICMI lainnya pada Kabinet Pembangunan Enam hanyalah anggota ICMI secara nominal yang menjabat dalam kepengurusan ICMI hanya karena memiliki status yang tinggi dalam birokrasi pemerintah. Termasuk diantaranya Azwar Anas, Beddu Amang, Harmoko, Saleh Afiff

dan Sujudi (semuanya anggota Dewan Penasehat ICMI), Tarmizi Taher dan Harjono Sujono (keduanya anggota Dewan Pakar ICMI).[57] Jadi, mungkin saja para birokrat ini diangkat sebagai menteri karena latar belakang birokrasi mereka dan/atau loyalitas mereka terhadap Suharto/keluarganya ketimbang karena afiliasi mereka dengan ICMI.

Meski demikian, proses 'ICMI-sasi' memang berlangsung dalam skala-mikro, terutama dalam departemen-departemen tertentu yang para menterinya menjadi anggota-anggota ICMI yang aktif. Wardiman Djojonegoro, yang mengaku bahwa dirinya seorang Muslim abangan yang dalam tingkatan tertentu memiliki *Islamophobia* sampai kemunculan ICMI, mengungkap fakta bahwa selama masa jabatannya sebagai Menteri, sekitar 30% dari eselon atas Departemen Pendidikan dan Kebudayaan adalah anggota ICMI.[58] Intensitas dan densitas liputan media mengenai ICMI juga memberikan inspirasi bagi para pemegang kekuasaan di provinsi dan kabupaten/kotamadya untuk bergabung dengan ICMI atau paling tidak mendukung aktivitas-aktivitas ICMI.

Karena para menteri dari ICMI memiliki latar belakang birokrasi yang kuat, mereka sangat kuat menginternalisasikan kultur birokrasi Orde Baru. Gambaran dominan dari kultur birokratik ini dicirikan di antaranya oleh korupsi, kronisme dan '*Bapakisme*' (loyalitas tampa syarat kepada patron). Karena itulah, para menteri dari ICMI tidak lebih bisa dipercaya atau 'lebih bersih' daripada menteri-menteri dari kalangan nasionalis-sekuler. Kadangkala mereka bahkan tampak lebih buruk karena tidak berpengalaman dalam 'seni' manipulasi birokrasi. Pada saat yang sama, karena pengaruh dari tokoh-tokoh birokrat ini dalam ICMI, sulit bagi ICMI sebagai sebuah organisasi untuk memunculkan krititisisme intelektual. Hal ini tampak jelas dalam bungkamnya ICMI ketika tiga terbitan terkenal, yaitu *Tempo,*

Editor dan *Detik* dilarang terbit pada tahun 1994.

Kecewa dengan perolehan politik mereka setelah Pemilihan Umum 1992, para aktivis 'ICMI yang sesungguhnya' berharap mereka akan bernasib lebih baik di masa depan. Namun, tampak jelas bahwa para aktivis ICMI yang berlatar belakang non-birokratik tak bisa dengan mudah menyesuaikan diri dengan kultur politik elit kekuasaan Orde Baru. Hanya beberapa bulan setelah pembentukan Kabinet Pembangunan Enam pada bulan Maret 1993, Amien Rais (asisten ketua ICMI selama periode 1990-1995 dan ketua Dewan Pakar ICMI untuk periode 1995-2000) memecah 'tabu' politik Orde Baru dengan memunculkan isu mengenai suksesi presiden. Pada titik ini di era Orde Baru, menyebarluaskan gagasan pengunduran diri Presiden merupakan sesuatu yang sungguh di luar pikiran. Kritik-kritik yang menohok dari Rais terus berlanjut dengan pemuatan gagasan-gagasannya dalam kolom regulernya di harian *Republika* sejak akhir tahun 1996. Artikelnya yang paling penting berjudul '*Inkonstitusional*' yang dimuat pada 9 Januari 1997. Dalam artikel tersebut, dia mengungkap praktik eksploitatif dan korup dari industri pertambangan emas yang beroperasi di Busang (Kalimantan Timur) dan Papua Barat (Freeport), yang melibatkan keluarga Suharto dan kroni-kroninya. Artikel ini membuat marah keluarga Suharto dan menyebabkan posisi Rais di dalam ICMI mulai dipersoalkan.

Untuk menyelamatkan kepentingan-kepentingan (politik) kolektif ICMI, Rais sepakat untuk mengundurkan diri dari posisinya sebagai ketua Dewan Pakar ICMI pada 24 Februari 1997. Beberapa bulan sebelumnya, anggota ICMI terkemuka lainnya yang juga anggota DPR dari PPP, Sri Bintang Pamungkas, dijatuhi hukuman penjara selama tiga tahun kurang karena dituduh melakukan penghinaan terhadap Presiden saat memberikan

kuliah di universitas Berlin pada April 1995. Dia juga dikeluarkan dari DPR dan kepengurusan ICMI. Peristiwa-peristiwa tersebut membuat Suharto dan keluarganya memusuhi para aktivis ICMI dari kalangan non-birokrat. Menjelang Pemilihan Umum 1997, beberapa aktivis ICMI non-birokrat yang sebelumnya dicalonkan sebagai wakil Golkar di DPR/MPR, seperti Adi Sasono dan Dawam Rahadjo dicoret dari daftar.

Situasi ini dengan cepat dimanfaatkan oleh Abdurrahman Wahid untuk membangun kembali aliansi NU dengan para pemegang kekuasaan Orde Baru. Selama kampanye pemilihan umum, dia sering tampil bersama dengan Siti Hardiyanti Rukmana (anak perempuan Suharto dan deputi ketua Golkar) di depan publik dari kalangan tradisionalis. Maka, hasil pemilihan umum 1998 tidak menempatkan satu wakil (lembaga) ICMI pun di MPR. Jimly Asshiddiqie (Wakil Sekretaris ICMI) memang menjadi anggota MPR, namun dalam kapasitasnya sebagai wakil MUI. Para anggota ICMI yang lain hanya menjadi anggota DPR/MPR sebagai buah dari posisi mereka sebagai anggota Golkar atau partai politik yang lain.

Komposisi Kabinet Suharto yang ketujuh (yang terakhir) mencerminkan pola yang sama. Karena negara mulai merasakan dampak dari krisis ekonomi (sejak pertengahan tahun 1997) dan dilanda kerusuhan sosial, Suharto membentuk kabinet yang terdiri dari mereka yang loyal kepadanya. Habibie diangkat sebagai wakil presiden, meski muncul penentangan yang kuat dari faksi utama dalam Golkar dan dari kalangan militer.[59] Pengangkatan Habibie ini barangkali didasarkan pada anggapan akan 'kenaifan' politiknya yang tak akan mengancam posisi Suharto. Pada saat yang sama, Suharto tidak ingin berbagi kekuasaan dengan para intelektual kritis ICMI.

Daftar para anggota kabinet yang diumumkan pada tanggal 14 Maret 1998 hanya mencantumkan satu anggota ICMI dari latar belakang non-birokrat, yaitu Tuty Alawiyah, sebagai Menteri Urusan Peranan Wanita. Meski demikian, sebagai wakil ketua Dewan Penasehat ICMI, dia bukanlah seorang figur yang vokal dalam ICMI. Pengangkatannya sebagai seorang menteri tampaknya juga mencerminkan relasinya yang terbangun sejak lama dengan (almarhumah) istri Suharto (Tien Suharto) dan anak perempuannya, Siti Hardiyanti Rukmana, ketimbang karena keanggotaannya dalam ICMI. Para anggota ICMI lainnya yang diangkat sebagai menteri ialah mereka yang memiliki latar belakang birokrasi (termasuk Golkar). Salah satunya ialah deputi ketua Dewan Pengurus Harian ICMI yang masih aktif, yaitu Haryanto Dhanutirto (sebagai Menteri Pangan, Hortikultura dan Obat-obatan), empat anggota pasif ICMI, yaitu Fuad Bawazier, Rahardi Ramelan (keduanya anggota Dewan Penasehat ICMI), Muladi (wakil ketua Dewan Pakar ICMI) dan Quraish Shihab (asisten ketua umum ICMI) yang masing-masing menjadi Menteri Keuangan, Menteri Riset dan Teknologi, Menteri Kehakiman dan Menteri Agama.[60] Jadi, sampai kabinet terahir Suharto, para aktivis ICMI yang berlatar belakang non-birokrat tetap gagal meraih posisi-posisi politik dalam struktur kekuasaan Orde Baru via ICMI. Kegagalan inilah yang menjadi katalis bagi dukungan mereka terhadap gerakan reformasi.

Pergeseran ke Gerakan Reformasi

Banyak dari intelektual ICMI non-birokrat yang kemudian berkesimpulan bahwa tak ada ruang bagi mereka dalam politik Orde Baru. Maka, ketika mulai muncul demonstrasi-demonstrasi mahasiswa yang mendukung gerakan reformasi, orang-orang

seperti Adi Sasono, Dawam Rahardjo dan bahkan Achmad Tirtosudiro bergabung dengan Amien Rais untuk mendukung perubahan. Pada tanggal 9 April 1998, Achmad Tirtosudiro dalam kapasitasnya sebagai pelaksana ketua ICMI (setelah Habibie diangkat sebagai Wakil Presiden) memberikan sebuah pernyataan publik bahwa demonstrasi-demonstrasi mahasiswa tak boleh dilarang. Pada tanggal 4 Mei, Adi Sasono (sekretaris umum ICMI)[61] menulis sebuah artikel di *Republika* yang mengingatkan pihak pemerintah bahwa kerusuhan sosial pada tingkat akar rumput bisa mengarah pada revolusi sosial dan meminta pemegang kekuasaan untuk memenuhi tuntutan rakyat akan perubahan. Pada tanggal 6 Mei, ICMI secara resmi mengadakan jumpa pers yang menyatakan bahwa untuk menjawab tuntutan publik mengenai perlunya reformasi, tak boleh ada kelompok manapun yang berusaha untuk mencegah diadakannya Sidang Luar Biasa MPR atau *reshuffle* kabinet.[62] Pada 14 Mei, Tirtosudiro dan Sasono secara eksplisit menyambut baik pernyataan Suharto di Mesir mengenai kesediaannya untuk mengundurkan diri (*Republika*, 15/05/1998).

Para intelektual ICMI dengan kecenderungan-kecenderungan politiknya yang beragam kemudian memainkan peran-peran penting dalam momen-momen historis di seputar pengunduran diri Suharto. Amien Rais menjadi ikon dari gerakan perlawanan. Dukungan utama baginya datang dari generasi keenam inteligensia Muslim, terutama mereka yang berafiliasi dengan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI). Pada tanggal 12 Mei 1998, dia memimpin pembentukan sebuah front perlawanan, yaitu Majelis Amanat Rakyat (MAR) yang beranggotakan 55 para reformis terkemuka yang mewakili spektrum luas dalam masyarakat.

Pada saat yang (hampir) bersamaan, intelektual ICMI lainnya

yang memiliki kecenderungan-kecenderungan moderat, yaitu Nurcholsh Madjid, menyusun draft proposal bagi percepatan alih kekuasaan secara damai. Setelah berdiskusi dengan beberapa perwira militer (di antaranya, Kepala Staf Teritorial ABRI, Letjen Susilo Bambang Yudhoyono) pada 14 Mei, dua hari kemudian dia mengadakan sebuah jumpa pers di lobi Hotel Wisata. Pada jumpa pers itu, Madjid mengusulkan bahwa pemilihan umum mendatang untuk memilih anggota DPR harus dimajukan dari rencana tahun 2003 ke Januari 2000, sementara Sidang Luar Biasa MPR dan pemilihan presiden harus diadakan pada April 2000. Selain itu, dia juga mendesak adanya permohonan maaf secara formal dari Suharto dan pengembalian harta kekayaan keluarga Suharto yang didapat dari cara-cara yang tidak benar.

Pada malam hari 18 Mei, sekretaris negara, Saadillah Mursjid mengundang Madjid untuk bertemu Suharto di kediaman pribadinya di Jalan Cendana. Suharto secara prinsip sepakat dengan usulan Madjid dan mengatakan bahwa dia merencanakan untuk membentuk sebuah Komite Reformasi untuk mengimplementasikan usulan tersebut. Namun, Madjid mengatakan kepada presiden bahwa kejadian-kejadian yang telah berlangsung pada hari itu membuat usulannya itu menjadi tak mungkin untuk dilaksanakan. Bukan hanya karena pada sore itu ketua DPR, Harmoko, telah menyerukan agar Suharto segera mengundurkan diri, tetapi juga ICMI pun telah meminta hal yang sama. Madjid menjelaskan bahwa ancangan waktu awal yang disusunnya sekarang terasa terlalu lama. Dia kemudian secara halus mengatakan: 'Pengertian rakyat tentang reformasi adalah bahwa Bapak mengundurkan diri'.[63]

Suharto berusaha mengulur-ulur waktu. Pada tanggal 19 Mei, dia mengundang sembilan pemimpin Muslim, termasuk Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid, namun tanpa

Amien Rais, untuk datang ke Istana Merdeka. Dalam pertemuan dengan para pemimpin Islam ini, Suharto tampaknya melakukan usaha terakhir untuk melakukan taktik *devide et impera*–sebuah taktik yang telah lama menjadi ciri dari kekuasaannya. Sebelum pertemuan itu, kebanyakan para pemimpin itu, kecuali Abdurrahman Wahid dan beberapa yang lain, berkumpul di rumah Malik Fadjar tempat dimana Amien Rais berada. Dengan mengantisipasi taktik Suharto dan takut dicap sebagai pengkhianat reformasi, kelompok itu sepakat untuk tidak menerima adanya Komite Reformasi jika hal itu diusulkan oleh Suharto. Dalam pertemuan dengan Suharto, Madjid sekali lagi menjelaskan bahwa tak ada reformasi yang berhasil tanpa pengunduran diri presiden: 'Anda harus menemukan cara untuk mengakhiri kepresidenan secara terhormat dan bermartabat.[64]

Sebagai kelompok, kesembilan pemimpin Islam itu tidak setuju dengan usulan Suharto. Namun, sebagai individu, mereka mungkin memiliki beberapa perbedaan dalam pemikiran mereka. Kelak dalam penampilan publiknya pada sore itu, Wahid secara terang-terangan meminta agar para mahasiswa menghentikan demontrasinya dan memberi kesempatan kepada Suharto untuk menjalankan reformasi. Bagi banyak pihak, pernyataan dari seorang penganjur terkemuka dari demokratisasi ini sangat membingungkan. Kevin O'Rourke menawarkan analisis berikut mengenai hal tersebut: 'Satu-satunya penjelasan bagi dukungannya yang terus berlanjut kepada Soeharto ialah karena musuh besarnya, Amien Rais, tengah memimpin gerakan anti-Soeharto. Bahkan di tengah-tengah drama nasional ini, tampak bagi banyak orang bahwa Wahid lebih mementingkan bagaimana mengalahkan para rival modernisnya ketimbang melengserkan Soeharto' (O'Rourke 2002: 128).

Figur ICMI lainnya yang memainkan suatu peran kritis pada

detik-detik terakhir kekuasaan Soeharto adalah Habibie. Dalam kapal Orde Baru yang akan segera karam, Habibie merupakan seorang wakil kapten kapal yang diabaikan oleh atasannya. Suharto menolak ide dari salah satu delegasi Muslim yang mengusulkan perpindahan kekuasaan kepada wakil presiden karena alasan kapabilitas Habibie yang meragukan. Saat mendengar komentar Soeharto mengenai dirinya, Habibie menunjukkan rasa murka dan malunya. Hal ini menjadi preteks baginya untuk berdiri tegas melawan orang yang telah lama menjadi mentor politiknya. Akhirnya, hanya setelah gerakan perlawanan berubah menjadi kekerasan, usulan reformasi Suharto tak mendapatkan respon, dan ketua DPR/MPR dan bahkan para menteri kuncinya mendesaknya untuk mengundurkan diri, Suharto mulai mempertimbangkan perpindahan kekuasan kepada Wakil Presiden.

Pada tanggal 20 Mei, Suharto meminta anggota ICMI yang lain, yaitu Yusril Ihza Mahendra, yang menjadi penulis pidato dan penasehat hukum Presiden, untuk mempersiapkan sebuah dokumen hukum bagi perpindahan kekuasaan ke tangan Wakil Presiden. Pada tanggal 21 Mei, Suharto akhirnya mengundurkan diri dari jabatan kepresidenannya dan mengumumkan bahwa Wakil Presiden Habibie akan menuntaskan masa jabatannya sampai 2003 dan kabinet baru akan dibentuk secepatnya (O'Rourke 2002: 128-130).

Pengunduran diri Presiden Suharto dan naiknya Habibie sebagai penggantinya melahirkan sebuah struktur peluang politik yang baru. Kurangnya legitimasi politik Habibie, citranya sebagai anak didik Suharto, dan ketidakpastian masa jabatannya menyebabkan banyak figur seperti ekonom Kwik Kian Gie menolak tawaran untuk masuk ke dalam kabinet. Situasi ini memberi kesempatan besar bagi figur-figur ICMI yang memiliki latar belakang non-birokrasi. Pada akhirnya, kalangan ICMI

non-birokrat memiliki wakil-wakilnya di kabinet.

Para wakil anggota ICMI yang memiliki latar belakang NGO dan gerakan dakwah dalam kabinet Habibie adalah Adi Sasono, A.M. Saefuddin, dan Malik Fadjar, yang masing-masing menjadi Menteri Koperasi dan Usaha Kecil, Menteri Pangan, Hortikultura dan Obat-obatan, dan Menteri Agama. Para aktivis ICMI lainnya yang juga diangkat untuk pertama kalinya sebagai menteri ialah mereka yang memiliki latar belakang birokrasi dan Golkar seperti Muslimin Nasution sebagai Menteri Kehutanan dan Perkebunan, dan Soleh Sholahuddin sebagai Menteri Pertanian, Marzuki Usman sebagai Menteri Pariwisata, Seni dan Budaya, dan Fahmi Idris sebagai Menteri Tenaga Kerja. Para menteri ICMI lainnya merupakan menteri-menteri pada kabinet terakhir Suharto yang diangkat kembali dalam kabinet Habibie seperti Tuty Alawiyah, Muladi dan Rahardi Ramelan. Jadi, para anggota inti dari kabinet Habibie merupakan kombinasi antara mantan menteri dari warisan Suharto dengan menteri-menteri baru yang kebanyakan berasal dari ICMI. Kombinasi antara menteri yang tak memiliki komitmen reformasi dan para pendatang baru yang tak berpengalaman inilah yang menjadi pengendali pemerintahan transisional Habibie yang harus menghadapi tantangan krisis keuangan dan reformasi politik.

Kumunduran ICMI

Sebenarnya Habibie memiliki mandat konsitusional untuk melanjutkan masa jabatan Suharto sampai tahun 2003. Pasal 8 UUD 1945 menegaskan bahwa jika presiden berhalangan, maka wakil presiden akan melanjutkan sisa masa jabatan presiden. Namun, suasana kebatinan bangsa secara umum pada saat itu mendesak adanya percepatan penyegaran pemerintahan. Karena

itu, Habibie tak punya pilihan lain selain mengikuti opini publik yang menuntut diselenggarakannya pemilihan umum sesegera mungkin. Dia akhirnya menjadwalkan pemilihan umum pada tanggal 7 Juni 1999.

Tiga minggu setelah Habibie menduduki jabatan kepresidenan, masih belum jelas apakah dia akan mencalonkan diri sebagai kandidat presiden pada pemilihan presiden yang akan datang. Dalam dua kesempatan yang terpisah pada minggu kedua bulan Juni 1998, dia menyatakan bahwa dalam Pemilu mendatang dia tak akan mencalonkan diri sebagai presiden.[65] Namun. Achmad Tirtosudiro dan tokoh-tokoh ICMI lainnya mengingatkan bahwa terlalu dini untuk sampai pada kesimpulan itu dan menyarankan agar dia menguji opini publik.[66] Maka, pada tanggal 29 Juni, Habibie mengklarifikasi pernyataan sebelumnya dan menyatakan bahwa dia belum memutuskan apakah dia akan mencalonkan diri atau tidak.[67] Kemudian, dengan dukungan antusias dari lingkaran dalamnya, dia memutuskan untuk ikut mencalonkan diri menjadi presiden dan berharap bisa menggunakan Golkar sebagai kendaraan politiknya.

Meski Habibie telah bersedia untuk ikut mencalonkan diri, namun signifikansi ICMI sebagai sebuah kendaraan politik sebenarnya telah mulai merosot. Keputusan Sjarwan Hamid, sebagai Menteri Dalam Negeri dalam Kabinet Habibie, pada awal Juni untuk mencabut larangan pembentukan partai politik melahirkan euforia kebebasan baru untuk ikut serta dalam kegiatan politik. Kebijakan dan euforia politik ini segera mengarah pada pelipatgandaan kemunculan beragam partai politik baru yang jumlahnya mencapai 100 lebih, namun hanya 48 saja yang diperkenankan mengikuti pemilihan umum. Menyadari bahwa partai-partai politik sekarang merupakan jalan utama menuju kekuasaan politik, para tokoh ICMI mulai mengendurkan

keterikatannya dengan ICMI dan mendirikan partai-partainya sendiri.

Di bawah suasana ruang publik yang bebas dan iklim politik yang *fair* dari era reformasi, inteligensia Muslim memperlihatkan kembali watak asli heterogenitasnya. Dipicu oleh kombinasi antara perbedaan ideologi, pragmatisme politik yang dipacu oleh modernisasi, rivalitas elit, dan ledakan kebebasan yang tiba-tiba, kelompok-kelompok Muslim saling bersaing untuk mendirikan partai-partai politiknya sendiri. Sebagai akibatnya, politisi Muslim mengalami fragmentasi yang jauh lebih parah ketimbang sebelumnya.

Pada awalnya, muncul ide untuk mendirikan sebuah replika Masjumi dengan menggabungkan PPP dengan para penerus Masjumi yang berkumpul di seputar lingkaran DDII, dengan Amien Rais sebagai ketua umumnya. Ternyata, Amien Rais pada fase sejarah ini tampil dengan kepentingan-kepentingan politik yang berbeda. Di tengah-tengah wacana hegemonik mengenai pluralisme dan inklusivisme, seperti yang disuarakan oleh gerakan pembaharuan, Forum Demokrasi dan arus utama media massa, dia sejak lama dicap sebagai seorang figur yang sektarian. Saat dia mulai memproyeksikan dirinya sebagai seorang pemimpin Indonesia yang sedang menanjak, stigma tersebut seperti menghantuinya. Pergaulannya dengan para intelektual dari beragam identitas selama gerakan reformasi tampaknya telah memberinya stimulus untuk mengeksplorasi pluralisme sebagai ideologi politiknya.[68] Maka, dirinya sekarang merasa bahwa 'baju' Islam itu terlalu sempit. Dia lebih memilih mendirikan sebuah partai pluralistik, bernama Partai Amanat Nasional (PAN).

Setelah gagal menarik Amien Rais, PPP sebagai sebuah partai yang berdiri sejak era Suharto terus hidup dan memilih Hamzah

Haz sebagai ketua umumnya yang baru. Para aktivis DDII sendiri membentuk Partai Bulan Bintang (PBB) dipimpin oleh anggota ICMI yang lain, yaitu Yusril Ihza Mahendra. Karena tak sepakat dengan idealitas Amien Rais dalam PAN, para pengikut gerakan dakwah atau tarbiyah yang bergerak di belakang Amien Rais selama perjuangan reformasi, mendirikan partainya sendiri, yaitu Partai Keadilan (PK) dengan Nurmahmudi Ismail (seorang aktvis IIFTIHAR ICMI) sebagai presidennya. Dalam posisinya sebagai seorang Menteri Koperasi dan Usaha Kecil, Adi Sasono mendirikan Partai Daulat Rakyat (PDR) sebagai kendaraan untuk mencapai kepentingan kekuasaannya lewat advokasi 'ekonomi rakyat'.

Para tokoh ICMI lainnya yang berlatar belakang NU, seperti Jusuf Hasjim dan Sholahuddin Wahid (adik dari Abdurrahman Wahid) mendirikan Partai Kebangkitan Ummat (PKU). Sementara Abdurrahman Wahid dan arus utama pemimpin NU membentuk sebuah partai pluralistik, yaitu Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Terdapat juga beberapa partai kecil lainnya yang menggunakan nama-nama Islam untuk menarik pengikut.

Di samping partai-partai tersebut, partai hegemonik selama Orde Baru, yaitu Golkar mengalami proses 'Islamisasi' dalam skala yang belum pernah terjadi sebelumnya. Kepemimpinan partai ini didominasi oleh kalangan inteligensia Muslim yang memiliki latar belakang HMI. Meskipun partai ini berbasis sekuler, namun para anggota inteligensia Muslim dalam partai ini merupakan bagian dari spektrum politisi Muslim. Dalam momen-momen kritis, mereka bisa mengambil posisi politik yang sama dengan kelompok-kelompok politisi Muslim lainnya.

Seperti Golkar, PAN dan PKB mendasarkan ideologi mereka pada Pancasila. Namun, jaringan dari tokoh-tokoh utama dan

konstituen dari kedua partai tersebut sangat dekat dengan organisasi-organisasi Islam. Seperti PAN dan PKB, PDR juga menjadikan Pancasila sebagai asas partai dan kepemimpinannya juga berasal dari para aktivis Muslim. Namun, konstituennya tidak berasosiasi dengan organisiasi Islam manapun. Sementara partai Muslim lainnya menjadikan Islam sebagai ideologi politik mereka. Meski demikian, bahkan bagi partai-partai berbasis Islam ini pun, pengaruh dari kuatnya wacana pluralisme sangatlah nyata. Hal ini setidaknya terlihat dari percobaan partai-partai tersebut untuk membebaskan diri mereka dari cap sebagai partai-partai eksklusif dengan menekankan wawasan nasionalistik mereka dan dengan mengklaim diri mereka sebagai partai politik yang terbuka, seperti termaktub dalam Anggaran Dasarnya.

Dengan adanya fragmentasi internal yang parah, politisi Muslim menghadapi kesulitan-kesulitan serius dalam memobilisasi sumber daya dan dukungan politik. Selain itu, citra posisi intelektual Muslim sebagai bagian dari elit penguasa sejak periode akhir era kekuasaan Suharto hingga kekuasaan transisi Habibie juga membawa kerugian politiknya tersendiri. Para pemimpin Islam sekarang diidentikkan dengan *status quo* dan kebijakan-kebijakan Orde Baru. Sebagai akibatnya, Islam yang sebelumnya diidentikkan oleh masyarakat di level akar rumput sebagai penyedia ideologi perlawanan alternatif, sekarang dianggap sebagai sebuah ideologi penguasa. Dalam harapannya untuk menemukan juru selamat politik, banyak *wong cilik* yang memberikan dukungan mereka kepada visi juru selamat 'yang sekuler' yang ditawarkan oleh citra Sukarnoisme yang tertindas dan mewujud dalam diri anak perempuan Sukarno, yaitu Megawati.

Faktor-faktor ini beserta kelemahan-kelemahan lainnya membuat capaian partai-partai Muslim dalam Pemilu tidaklah

menggembirakan. Dalam pemilihan umum 1999, total persentase partai Muslim, termasuk PKB, PAN dan PDR, berdasarkan total suara dalam pemilihan anggota DPR hanyalah sebesar 36,38%. Sementara total persentase partai Muslim berdasarkan jumlah kursi terpilih di DPR (462 kursi) hanya sebesar 37,46% (173 kursi). Terdapat 11 partai Muslim yang memperoleh paling tidak satu kursi di DPR, yaitu PKB, PPP, PAN, PBB, PK, PNU, Partai Persatuan, Partai Politik Islam Indonesia Masyumi (PPIIM), PDR, PSII, dan Partai Kebangkitan Ummat (PKU). Berdasarkan total suara, PKB meraih persentase yang tertinggi (12,60% dari total suara), diikuti PPP (10,70%), PAN (7,11%), PBB (1,94%), PK (1,36%), PNU (0,64%) dan kemudian 5 partai lainnya dengan total 2,03%. Namun, untuk total jumlah kursi di DPR, PPP meraih jumlah kursi yang terbanyak, yaitu 58 kursi atau setara dengan 12,55% dari total 462 kursi di DPR. Diikuti dengan PKB (51 kursi = 11,04%), PAN (34 = 7,36%), PBB (13 kursi = 2,81%), PK (7 kursi = 1,52%), PNU (5 kursi = 1,08%), dan lima partai lainnya masing-masing dengan 1 kursi (jadi 5 kursi = 1,1%). Secara perbandingan, PDIP pimpinan Megawati (penerus PNI Sukarno) meraih 33,73% total suara dan 33,12% total kursi (=153 kursi), sementara Golkar meraih 22,43% dari total suara dan 25,99% dari total kursi (=120 kursi).

Dengan tak ada satu pun partai politik yang meraih jumlah kursi mayoritas di DPR, maka jelaslah bahwa siapapun yang ingin memenangkan pemilihan presiden harus menemukan suatu formula khusus untuk membangun sebuah koalisi yang luas. Pada Rapat Koordinasi Nasional (Rakornas) ICMI yang diadakan di Bandung pada tanggal 9 Juli 1999, ICMI merekomendasikan pembentukan sebuah 'poros Islam' yang akan berkolaborasi dengan para aktivis Muslim di Golkar.

Menindaklanjuti rekomendasi ini, Achmad Tirtosudiro, dalam

kapasitasnya sebagai pelaksana ketua umum ICMI, mengorganisir sebuah pertemuan dari para wakil partai-partai Muslim besar dan Golkar di rumahnya (Kuningan) pada tanggal 29 September 1999. Yang ikut dalam pertemuan ini antara lain Amien Rais (PAN), Yusril Ihza Mahendra (PBB), Nurmahmudi Ismail (PK), Zarkasji Nur (PPP), dan Eky Sjahrudin dan Marwah Daud Ibrahim (Golkar). Keesokan harinya, pertemuan serupa digelar di rumah Tirtodusiro yang diikuti diantaranya oleh Amien Rais dan Dawam Rahardjo (PAN) dan Akbar Tandjung dan Marwah Daud Ibrahhim (Golkar). Dalam pertemuan-pertemuan itu, disepakati bahwa Habibie akan dicalonkan menjadi presiden, namun terjadi perdebatan dalam penentuan wakil presiden, dan untuk posisi ketua DPR dan MPR.[69] Meski demikian, ide membangun sebuah aliansi strategis di antara partai-partai Muslim terus berlanjut di tengah-tengah menguatnya sentimen anti-Habibie. Hal ini pada akhirnya mengarah pada terbentuknya *Poros Tengah* yang mengklaim bahwa kehadirannya sebagai jalan tengah antara pendukung dan penentang Habibie.

Meski telah diputuskan bahwa Habibie akan menjadi satu-satunya calon presiden dari Golkar, namun segera terlihat bahwa dia tidak memiliki pengaruh kuat dalam partai tersebut. Sudah sejak pencalonannya sebagai wakil Presiden pada tahun 1997, telah muncul penentangan anti-Habibie yang kuat dalam tubuh Golkar. Sekarang, meski kawasan timur Indonesia, sebagai konstituen utama Habibie, telah memberikan kontribusi signifikan terhadap besarnya jumlah kursi yang diraih Golkar dalam DPR/MPR, namun Akbar Tandjung-lah yang memiliki kontrol yang kuat atas partai. Setelah pengunduran diri Suharto, Habibie tidak mengambil alih kepemimpinan dewan pembina Golkar, sebuah posisi yang pada masa Orde Baru dipegang oleh Presiden. Ketika posisi ini Habibie usulkan sendiri untuk dicoret dari

partai, dia tak lagi menjadi pengurus teras Golkar. Dan hal ini memberikan ruang bagi Akbar Tandjung untuk bermanuver politik.

Ambisi Akbar untuk menjadi presiden atau paling tidak wakil presiden tidak sejalan dengan preferensi Habibie yang lebih menyukai Panglima TNI, Wiranto, untuk menduduki jabatan tersebut. Adanya persaingan internal dalam tubuh Golkar yang dibarengi dengan opini publik yang memusuhi Habibie membuat MPR menolak pidato pertanggungjawaban Presiden Habibie pada tanggal 14 Oktober 1999.[70] Sebagai dampaknya, Habibie mengundurkan diri dari pencalonannya dalam pemilihan presiden.

Berakhirnya kepresidenan Habibie menandai akhir dari peran politik ICMI dalam perpolitikan Indonesia. Karena partai-partai politik telah menjadi sarana utama bagi aktualisasi keterlibatan para intelektual dalam dunia politik, ICMI lalu menjadi kehilangan daya tarik politiknya. Dirancang dalam simposium pertamanya di Malang sebagai wahana kontribusi intelektual Muslim bagi pembangunan masyarakat Indonesia abad ke-21, ternyata semangat juang ICMI telah redup bahkan sebelum fajar abad baru terbit.

Dengan runtuhnya rezim Habibie, banyak institusi dan program ICMI yang mulai berguguran. Hal ini terjadi karena banyak dari program dan institusi tersebut yang lebih dimotivasi oleh kepentingan-kepentingan politik sesaat dan di bawah sponsor lingkaran dalam pemegang kekuasaan Orde Baru. Sehingga dengan berubahnya rezim, banyak dari institusi ini yang kehilangan relevansi dan basis dukungannya. Misalnya saja, CIDES yang begitu pernah bersemangat menjadi tak jelas lagi rimbanya segera setelah jatuhnya pemerintahan transisional Habibie.

Meski demikian, hal ini tidak dengan sendirinya mengakhiri kehidupan politik dari individu anggota ICMI, dan tentu saja tidak mengakhiri posisi strategis para intelektual Muslim dalam perpolitikan Indonesia. Ketika Akbar Tandjung gagal memenuhi persyaratan formal untuk mencalonkan diri menjadi presiden,[71] aliansi antara Poros Tengah dan Golkar berhasil memenangkan Abdurrahman Wahi menjadi presiden.

Selama periode kepresidenan Wahid ini, para intelektual Muslim secara perseorangan memainkan peran yang penting. Dalam kabinet Wahid yang pertama, terdapat setidaknya enam menteri yang berlatar belakang ICMI, tanpa menghitung anggota ICMI yang nominal,[72] plus para intelektual Muslim dari latar belakang organisasi lainnya. Selain pos-pos eksekutif, kepemimpinan lembaga-lembaga negara lainnya jelas-jelas didominasi oleh para intelektual yang berlatar belakang organisasi Islam. Ketua DPR (Akbar Tandjung), Ketua MPR (Amien Rais), Ketua Dewan Pertimbangan Agung, DPA (Achmad Tirtosudiro), ketua Mahkamah Agung (Bagir Manan), Ketua Badan Pemerika Keuangan, BPK (Satrio Budihardjo Judono) adalah para intelektual yang berlatar belakang HMI dan/atau ICMI.

Kemampuan Amien Rais dan Abdurrahman Wahid untuk menjadi Ketua MPR dan Presiden meski partai mereka (PAN dan PKB) masing-masing hanya meraih 7,36% dan 11,04% dari total kursi MPR, sebagian mencerminkan kuatnya pengaruh lobi intelektual Muslim di MPR. Hal ini bisa tercapai antara lain karena meningkatnya kapasitas individu intelektual-intelektual Muslim dan makin ramahnya elit politik terhadap Islam (jika dibandingkan dengan periode-periode sebelumnya dalam sejarah Indonesia), sebagai buah dari proyek Islamisasi inteligensia dan birokrasi Indonesia pada dekade-dekade terakhir Orde Baru.[73]

Ketika Megawati menggantikan Abdurrahman Wahid sebagai Presiden RI pada tanggal 23 Juli 2001, para wakil Muslim di kabinet dan lembaga-lembaga negara yang lain kurang lebih masih tetap.[74] Jadi, perjalanan inteligensia Muslim sepanjang satu abad, yang melangkah dari pinggiran ke pusat perpolitikan Indonesia, telah mencapai tujuan akhirnya. Afiliasi dengan partai politik di tengah-tengah milieu ruang publik yang bebas serta adanya pemilihan umum yang bebas dan adil telah memberi sarana dan peluang bagi naiknya para intelektual Muslim ke posisi-posisi pejabat negara. Namun, pada dasarnya pencapaian-pencapaian politik ini dimungkinkan karena peningkatan *cultural capital* (kualifikasi pendidikan) inteligensia Muslim yang luar biasa.

Prestasi ini bisa dilihat dengan mudah jika dikontraskan antara kualifikasi-kualifikasi pendidikan tokoh-tokoh politik nasionalis dan Islam. Pada masa lalu, pemimpin utama perpolitikan kaum nasionalis, yaitu Sukarno, adalah seorang sarjana, sementara tokoh utama dari perpolitikan Muslim, yaitu Natsir, hanyalah lulusan sekolah menengah (AMS). Namun, pada akhir abad ke-20, pemimpin utama perpolitikan nasionalis, yaitu Megawati Sukarnoputri, hanyalah lulusan sekolah menengah (meskipun dia pernah kuliah beberapa saat), sementara para pemimpin partai politik Muslim adalah para sarjana. Konsekuensinya, meskipun hasil partai-partai politik Muslim pada pemilu 1999 tak meyakinkan, representasi intelektual Muslim di ruang publik sangatlah berpengaruh.

Stelah telah berhasil mencapai partisipasi yang penuh dalam proses politik, banyak intelektual Muslim, terutama mereka yang berasal dari generasi keempat dan kelima, yang cenderung kurang terobsesi lagi dengan identitas Islam mereka. Tokoh Islamis terkenal seperti Amien Rais sekarang lebih bersedia

untuk mengakomodasi orang-orang yang memiliki identitas-identitas yang berbeda dalam partainya dan juga tidak terlalu berambisi untuk memberlakukan kembali Piagam Jakarta. Pada saat yang bersamaan, banyak aktivis Islam yang tak lagi berkeberatan untuk bergabung dengan partai-partai non-Muslim. Jadi, figur-figur seperti Zulvan Lindan dan Syaifullah Yusuf merasa tidak berkeberatan untuk bergabung dengan PDIP. Pragmatisme politik ini juga memiliki dampak positifnya. Demi kekuasaan, partai-partai Muslim tidak berkeberatan untuk membangun aliansi-aliansi dengan partai-partai non-Islam. Sebagai akibatnya, pembedaan antara partai-partai Muslim dan partai-partai sekuler menjadi kabur.

Partai-partai dan identitas-identitas Muslim sendiri terus bertahan hidup dan pertarungan identitas-identitas politik juga terus berlangsung. Meski demikian, kesediaan inteligensia Muslim untuk melupakan masa lalu dan berbagi konsensus bersama mengenai hal-hal yang substansial dengan identitas-identitas lain mulai berkembang. Hal ini merupakan tonggak yang penting bagi rekonsiliasi nasional.

Sementara itu, bersama surutnya ICMI, sebuah generasi baru inteligensia Muslim muncul, dengan tetap menunjukkan kecenderungannya untuk beragam. Generasi baru para aktivis dakwah, yang dipimpin oleh generasi kelima para intelektual Muslim namun sebagian besar anggotanya terdiri dari para intelektual generasi keenam (sebagian besar lahir pada tahun 1970-an/1980-an), setelah terekspos ke dalam kondisi-kondisi post-modern yang mendunia menjadi semakin terinkorporasi ke dalam jaringan *harakah* Islam internasional. Meski demikian, mereka ini pun sama sekali tak homogen. Pertarungan dan rivalitas masih berlangsung di antara para pengikut *harakah* yang berbeda-beda mengenai masalah-masalah *manhaj* (metode

penalaran), jaringan intelektual, dan persaingan memperebutkan kepemimpinan. *Harakah* yang paling berpengaruh di Indonesia ialah *harakah* yang terinspirasi oleh Ikhwanul Muslimin, yaitu KAMMI dan partai politiknya, Partai Keadilan/Sejahtera (PK/S).

Di sisi lain, generasi baru aktivis PMII, yang terpengaruh oleh pemikiran liberal Abdurrahman Wahid, mengalami proses liberalisasi dalam tingkatan yang belum perah terjadi sebelumnya. Sejajar dengan perkembangan ini, gerakan pembaharuan masih terus hidup di bawah kepemimpinan para intelektual muda IAIN dan NU yang berkolaborasi dengan para intelektual muda sekuler yang ramah Islam dari latar universitas sekuler. Pada awal abad ke-21, tokoh-tokoh muda pembaharuan Islam ini mulai mempromosikan Jaringan Islam Liberal (JIL). Para intelektual dari gerakan ini, seperti Ulil Abshar-Abdalla dan Saiful Muzani karena keterbukaannya terhadap kondisi global post-modern menjadi lebih dalam apresiasinya terhadap nilai-nilai liberal-sekuler Barat.

Jadi, keterbukaan inteligensia Muslim terhadap kondisi-kondisi post-modern dan semakin dalamnya penetrasi globalisasi pada peralihan milenium yang baru menghasilkan sebuah kecenderungan antitetis. Ekstrem yang satu berayun ke fundamentalisme Islam, sementara ekstrem yang lain berayun ke liberalisme dan sekulerisme Barat. Namun, mayoritas aktivis Muslim masih tetap menganut dan mengembangkan hibriditas di antara tradisi-tradisi kultural yang berbeda.

Alhasil, energi fundamentalisme Islam akan terus diimbangi oleh energi liberalisme Islam. Keragaman internal dalam Islam Indonesia memberi mekanisme bawaannya (*built-in)* tersendiri bagi terciptanya Islam yang moderat. Di bawah kondisi-kondisi demikian, terbuka lebar kemungkinan untuk mentransendensikan

perbedaan-perbedaan religio-kultural yang memang tak terelakkan, memperlunak perbedaan-perbedaan itu dan menjadikannya berada dalam batas toleransi tatanan yang beradab.

Kesimpulan

Menguatnya presentasi intelektual Muslim di senjakala Orde Baru dan sesudahnya merefleksikan keterbatasan represi politik. Setiap tindakan represi atau diskriminasi memiliki efek baliknya sendiri. Kekuasaan dan ideologi yang hegemonik cenderung menciptakan kontradiksi-kontradiksi yang memungkinkan kelompok-kelompok yang tersubordinat melakukan penetrasi terhadap ideologi dominan dalam terma-termanya sendiri. Di belakang 'tongkat' represi politiknya, Orde Baru menyediakan 'wortel' pembangunan ekonomi dan pendidikan.

Seperti yang telah berlangsung pada masa penjajahan kolonial, rasa frustasi ummat Muslim terhadap dunia politik telah menggeser perjuangan Muslim ke bidang pendidikan dan kebudayaan. Sebagai akibatnya, pada tahun 1990-an, inteligensia Muslim memiliki sebuah keuntungan kompetitif dalam hal pendidikan dibandingkan dengan di masa lalu.

Dengan keuntungan kompetitif dalam hal pendidikan itu, para intelektual Muslim dari beragam latar belakang mulai menuntut partisipasi politik yang lebih besar. Karena program modernisasi Orde Baru tidak menyertakan perubahan dalam struktur kekuasaan politik, hasrat inteligensia Muslim akan kekuasaan mengharuskan mereka untuk menempuh jalan akomodasionisme dengan struktur kekuasaan yang ada. Untuk memperkuat daya tawarnya, mereka membentuk sebuah ensemble intelektual Muslim yang pada gilirannya melahirkan ICMI.

Dalam kenyataannya, dukungan Suharto terhadap ICMI tidak

diikuti dengan perubahan-perubahan yang signifikan dalam struktur basis kekuasannya. Sampai kabinetnya yang terakhir, nyata-nyata tak ada satu pun intelektual organik ICMI yang berlatar belakang non-birokrasi yang diangkat sebagai menteri. Hal ini menyebabkan munculnya kekecewaan umum di kalangan para anggota 'ICMI yang sesungguhnya'. Saat negara kemudian menjadi tenggelam dalam krisis ekonomi, yang meruntuhkan fondasi-fondasi legitimasi politik Orde Baru, para intelektual organik ICMI mulai bergabung dengan gerakan perlawanan. Pengunduran diri Suharto dan kemunculan Habibie sebagai penggantinya lantas membuka peluang bagi tokoh-tokoh ICMI yang memiliki jejak rekam keislaman yang kuat untuk memperoleh kekuasaan dan pengaruh politik yang besar.

Datangnya era reformasi menandai kehadiran yang kuat dari intelektual Muslim sebagai elit politik dan fungsional, sebuah situasi yang tak pernah terjadi dalam transisi politik manapun dalam sejarah Indonesia. Pada saat yang sama, pergaulan para intelektual Muslim dengan para intelektual yang memiliki identitas-identitas yang berbeda, terutama selama gerakan perlawanan menentang Orde Baru, telah memberi mereka pengalaman baru untuk berhubungan dengan isu 'kesamaan identitas dalam perbedaan' *(identity in difference)* dan 'keberagaman dalam kebersamaan identitas' *(difference in identity)*. Implikasinya, inteligensia Muslim menjadi lebih bersedia untuk berbagi konsensus dalam hal-hal substansial dengan kelompok-kelompok politik yang lain. Sejauh keadilan dan kebenaran politik *(political fairness and correctness)* terus terjaga, selama itu pula ada ruang bagi optimisme bahwa Indonesia pada akhirnya akan mencapai keberadaban politik (*political civility*). []

Catatan:

1 Harian *Republika* (29 November 1955).

2 Dikutip dari A. Schwarz (1994: 197).

3 Wakil *par excellence* dari kelompok Murtopo dalam Golkar, yaitu Jusuf Wanandi, telah bergeser dari posisinya sebagai Sekretaris Bidang Perencanaan Organisasi dan Urusan Umum (1973-1978) dan Wakil Bendahara (1978-1983) menjadi ketua Bidang Luar Negeri.

4 Selama periode Kabinet Pembangunan Ketiga (1978-1983), jumlah masjid yang disubsidi adalah 8.671, selama Kabinet Pembangunan Keempat (1983-1988), jumlah ini melonjak menjadi 12.390 (Departemen Penerangan, 1983 & 1988). Selama Kabinet Pembangunan Ketiga, jumlah ruang kelas (di sekolah-sekolah agama swasta) yang telah direnovasi dengan dukungan pemerintah ialah sebesar 26.280; selama Kabinet Pembanguan Keempat, angka ini melonjak menjadi 50.734 (Departemen Penerangan 1983 & 1988).

5 Lihat *Tempo* (8 Desember 1990).

6 Dalam kabinet itu, paling tidak ada lima mantan aktivis HMI, yaitu Akbar Tandjung, Azwar Anas, Saadillah Mursjid, Nasrudin Sumintapura, dan Hasjrul Harahap, selain beberapa teknokrat santri yang tak punya ikatan kuat dengan kelompok organisasi Islam yang besar manapun, seperti B.J. Habibie, Munawir Sjadzali, Bustanil Arifin, Saleh Afiff, dan Arifin M. Siregar.

7 Undang-Undang ini secara signifikan meningkatkan posisi hukum dan kelembagaan dari peradilan agama dengan menetapkan landasan hukum bagi keberadaannya serta meningkatkan derajat dukungan negara terhadapnya. Undang-undang ini juga memperkuat posisi peradilan agama dalam relasinya dengan peradilan umum dengan menghapuskan aturan yang telah ada sejak abad kesembilanbelas yang mewajibkan keputusan-keputusan dari peradilan-peradilan Islam untuk diratifikasi terlebih dahulu oleh peradilan umum agar bisa memiliki kekuatan hukum yang tetap. Mengenai perspektif kritis atas UU ini, lihat Cammack (1997).

8 Angka ini tidak mencakup mereka yang mengikuti program non-gelar (seperti diploma I, II, dan III) dan juga tidak mencakup penduduk Muslim dalam kelompok-kelompok usia yang lain.

9 Kelak, Satira akan menjadi seorang eksekutif senior di Industri Pesawat Terbang Nusantara (IPTN), Qadir menjadi Menteri Riset dan Teknologi dalam kabinet Habibie, sementara Ismail menjadi Menteri Kehutanan dalam kabinet Presiden Wahid.

10 Program ini akan diikuti dengan beasiswa-beasiswa lain seperti *Science and Technology Manpower Development* (STMDP, 1989-1995) dan *Science and Technology for Industrial Development* (STAID, 1990-1998).

11 Mengenai etimologi istilah ini, lihat bab 1.

12 Pembangunan Jangka Panjang lamanya 25 tahun.

13 Habibie terkenal karena kedekatannya yang khusus dengan Suharto. Kedekatan Suharto dengannya bersifat pribadi, yang tidak saja mencerminkan peran kecil yang dimainkan oleh Suharto dalam masa kanak-kanak Habibie, namun juga mencerminkan kualitas-kualitas tertentu yang dimiliki Habibie yang membuatnya menjadi anak kesayangan Suharto. Seperti dicatat Elson (2001: 265): 'Habibie, seperti halnya Suharto, adalah sosok manusia yang berprinsip "bisa mengerjakannya" ('*can do' man*). Suharto juga mengagumi kesediaan Habibie untuk meninggalkan karirnya yang bagus di Jerman

demi mengabdi kepada negaranya. Di atas semua itu, barangkali, Suharto menyukai kesediaan Habibie untuk memuji dan menerimanya.'

14 Industri manufaktur Indonesia dicirikan oleh dominannya keberadaan industri-industri *footloose* atau industri-industri dengan kandungan teknologi yang rendah. Jenis industri ini sangat bergantung pada tenaga kerja tak terampil dan menyediakan lapangan kerja yang terbatas bagi kalangan berpendidikan tinggi. Pada saat yang sama, untuk para lulusan dalam bidang ilmu-ilmu sosial, jumlah lapangan kerja yang bisa menyerapnya semakin kecil lagi.

15 Untuk pembahasan lebih jauh mengenai persoalan ini, lihat Y. Latif (1994).

16 Sebagaimana dicatat oleh Elson (2001: 268): 'Seruan itu datang dari para intelektual sipil yang senior seperti mantan menteri dan kolega dekat, yaitu Mashuri, dan tokoh Gokar, Marzuki Darusman, maupun dari para pensiunan jenderal seperti Sumitro, Sayidiman Suryohadiprodjo dan Nasution, dan kelompok Petisi 50 dimana Nasution menjadi anggotanya (yang, dengan ketidaksukaan Suharto, diundang ke diskusi-diskusi di DPR pada pertengahan tahun 1991)'.

17 Keenam mahasiswa yang dipenjara itu ialah M. Fajrul Rahman, Moh. Jumhur Hidayat, Ammarsyah, Arnold Purba, Bambang L.S., dan Enin Supriyanto.

18 Krisis keuangan Indonesia diawali dengan adanya krisis kepercayaan. Pada mulanya, Thailand melakukan depresiasi atas mata uangnya bath pada bulan Juli 1997. Hal ini membawa 'efek menular' sehingga Filipina dan Malaysia juga melakukan depresiasi terhadap mata uangnya. Lalu para investor dan kreditor asing di Indonesia menjadi resah dan berebut menarik diri untuk menghindari efek penularannya ke Indonesia. Efek bola salju dari situasi ini melahirkan krisis ekonomi yang parah di Indonesia (Thee 2002: 232).

19 Melemahnya dukungan internasional kepada Suharto ditandai dengan penolakan IMF terhadap proposal penerapan *currency board system* (CBS) yang diajukan Suharto dan tim ekonominya. Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai hal ini, lihat Steve H. Hanke (*Tempo*, 11/05/2003).

20 Mengutip frase Shiraishi (1990: 34): 'Tirtoadhisurjo menciptakan gaya jurnalistiknya dalam *Medan Prijaji*, yang bernada militan dan sarkastik... Meskipun nama koran itu *Medan Prijaji*, namun koran tersebut tak lagi menjadi forum bagi priyayi,...tetapi seperti dikatakan oleh motto koran itu, 'soeara bagi sekalian Radja-radja, Bangsawan asali dan pikiran, Prijaji dan saudagar Boemipoetra dan officier-officier serta saudagar-saudagar dari bangsa jang terprentah laennja jang dipersamakan dengan Anaknegri, di seloeroeh Hindia Olanda'.

21 *Aydin* merupakan neologisme bahasa Turki untuk menyebut orang-orang yang tercerahkan (para intelektual) yang relatif bebas dari pengaruh-pengaruh Barat. Dalam perkembangan kontemporer, istilah itu dipakai secara luas oleh para intelektual Muslim untuk membedakan diri mereka dari para intelektual sekuler yang biasa disebut sebagai *entelektüel* (Meeker 1994: 86-87)

22 Bolehjadi ada yang berargumen bahwa ICMI tak bisa dianggap sebagai sebuah gerakan sosial karena ICMI tidak mengekspresikan semangat progresif. Namun, dalam pengamatan Eyerman dan Jamison, gerakan-gerakan sosial tidak harus bersifat progresif dan juga tidak harus terpuji secara moral. Dalam abad keduapuluh, ada beragam gerakan dengan wilayah agenda kultural dan politik yang luas, mulai dari fasis dan komunis sampai

dengan 'modernisme reaksioner' Nazi dan fundamentalisme agama (1998: 10).

23 Di antara para anggota CMF ialah Fuad Amsjari, Samsuri Martojoso, Usman Affandy, Muhammad Usman, Latief Burhan, Nizar Hasjim, Munawar Thohir, dan Sukanto. Wawancara dengan Fuad Amsjari (9/11/2000).

24 Pada kurun waktu itu, Amsjari mengklaim bahwa kelompoknya ini telah memperkenalkan nama 'Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia' sebagai nama usulan bagi perhimpunan itu. Wawancara dengan Fuad Amsjari (9/11/2000).

25 Di antara para intelektual yang mengikuti pertemuan itu ialah Fuad Amsjari dan Mohammad Thohir dari Surabaya, Usman Affandy dari Malang, Sahirul Alim dari Yogyakarta dan Rahmat Djatnika dari Bandung. Wawancara dengan Fuad Amsjari (9/11/2000) dan Usman Affandy (25/11/2000) dan Muhammad Thohir (27/10/1998).

26 Wawancara dengan Dawam Rahardjo (10/09/1998) dan Ahmad Zacky Siradj (23/09/1998).

27 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

28 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998) dan dengan salah seorang pengorganisir acara itu, M. Zaenuri (10/11/2000).

29 Wawancara dengan Dawam Rahardjo (10/09/1998).

30 Semuanya merupakan mahasiswa fakultas teknik sekaligus aktivis masjid Raden Patah.

31 Untuk Kronologi yang lebih lengkap mengenai upaya-upaya awal mawahasiswa Brawijaya ini, lihat antara lain Z. Uchrowi dan Usman (2000).

32 Wawancara dengan Imaduddin Abdulrahim (26/11/1998).

33 Wawancara dengan M. Zaenuri (10/11/2000).

34 Wawancara dengan Dawam Rahardjo (10/09/1998).

35 Wawancara dengan M. Zaenuri (10/11/2000).

36 Achmad Tirtosudiro dekat dengan Habibie sejak dia menjadi Duta Besar Indonesia untuk Republik Federal Jerman (1973-1976). Pada saat itu, Habibie telah dikenal sebagai seorang teknolog Indonesia yang luar biasa dan menjadi Wakil Presiden perusahaan pesawat terbang Jerman, MBB (1974-1978).

37 Sudharmono memiliki latar belakang dalam hukum militer dan tak pernah memimpin pasukan.

38 Hasil dari manuver Murdani ini muncul pencalonan fraksi PPP terhadap Djaelani Naro (mantan tangan kanan Murtopo) sebagai wakil presiden, namun kemudian mengundurkan diri pada saat-saat terakhir setelah mendapat tekanan berat dari Suharto.

39 Kelompok kepentingan secara umum didefinisikan sebagai organsiasi-organisasi, 'yang berdiri di luar pemerintah, meski seringkali bermitra dekat dengan pemerintah, dalam upayanya mempengaruhi kebijakan publik' (Wilson 1990: 1).

40 Istilah *'the real ICMI'* sesungguhnya merupakan sebutan yang muncul sebagai klaim sendiri. Istilah itu secara umum diasosiasikan dengan para aktivis Islam dari latar belakang non-birokratik. Termasuk di dalamnya para dosen universitas (terutama para eksponen gerakan dakwah), para aktivs NGO, *ulama-intelek*, para seniman dan pengusaha Islam. Para dosen universitas negeri yang tak memiliki 'jabatan struktural' (seperti rektor, dekan dsb) tak dianggap sebagai birokrat. Para fungsionaris Golkar dianggap sebagai birokrat. Jadi, *'the real ICMI'* pada intinya merujuk pada mereka yang belum sepenuhnya masuk ke dalam dunia politik dan birokrasi Orde Baru.

41 Wawancara dengan birokrat tangan kanan Habibie, Wardiman Djojonegoro (01/09/1998).

42 Untuk tujuan studi ini, saya telah meminta pusat kliping dari Center for Strategic and International Studies (CSIS) Jakarta untuk mengumpulkan semua artikel mengenai 'intelektual' yang judulnya mengandung kata-kata 'intelektual', 'cendekiawan', dan 'inteligensia' yang dimuat oleh koran-koran Jakarta pada tahun 1980-an dan 1990-an. Koran-koran Jakarta itu ialah *Angkatan Bersenjata, Berita Buana, Bisnis Indonesia, Jakarta Post, Kompas, Media Indonesia, Merdeka, Pelita, Republika, Sinar Harapan/Suara Pembaruan,* dan *Suara Karya*.

43 Ketigabelas intelektual Kristen itu ialah Mudji Sutrisno, Parakitri, Th. Sumartana (dua artikel), Alex Dungkal, Anton Hagul (dua artikel), William Liddle, Adrianus Suyadi, L. Wilardjo, F.H. Santoso, F.M. Parapat, Ignatius Haryanto, Ignas Kleden, dan P.J. Suwarno.

44 Penulis yang bisa digolongkan berasal dari kalangan intelektual sekuler ialah Adig Suwandi, Prasetya Irawan, Hendardi, Koentjaraningrat, Ahmad Bahar, Julia I. Suryakusuma, Hermanto E. Djatmiko, Harimurti Kridalaksana, A.H. Pudjaatmaka, Saratri Wilonoyudho, Budhi Susanto, Usadi Wiryatnaya, dan Jiwa Atmaja.

45 Suara dari kalangan intelektual NU dan lingkaran intelektual Abdurrahman Wahid diwakili oleh Mohammad Sobary (3 artikel), Mohammad Fajrul Falaakh (2 artikel) dan Ali Masykur Musa.

46 Tulisan para anggota ICMI dan para intelektual Muslim lainnya ditulis oleh Bambang Pranowo, Aldrian Munanto, Samsul Hadi, Hajrianto Y. Thohari, Muchtar Sarman, Novel Ali, Abdul M. Mulkan (dua artikel), Mubyarto, Heru Nugroho, Tajuddin Noer Effendi, dan Mochtar Buchori.

47 Keduabelas intelektual ICMI tersebut ialah Adi Sasono, Kuntowijoyo (2 artikel), Nasir Tamara (2 artikel), M. Dawam Rahardjo (3 artikel), Fachry Ali (3 artikel), M. Rusli Karim, Aslam Nur, Baharuddin Lopa, Anwar Harjono, Sutjipto Wirosardjono, Novel Ali dan Affan Gafar. Tulisan dari para intelektual non-Muslim ditulis oleh Victor I. Tanja, sementara sisanya ditulis oleh para aktivis lainnya (Afnan Malay, Yudi Latif, dan Fachri Hamzah).

48 Di antara para intelektual terkemuka yang bergabung dengan Forum Demokrasi ialah Abdurrahman Wahid, Bondan Gunawan, Djohan Effendi, Y.B. Mangunwidjaja, Todung Mulya Lubis, Rahman Tolleng, Marsilam Simanjuntak, Daniel Dhakidae, Mudji Sutrisno, D. Riberu, Franz Magnis Suseno, Arief Budiman, Ghafar Rahman, Aswab Mahasin dan Sutjipto Wirosardjono (dua nama yang terakhir merupakan anggota ICMI). Masuknya dua nama anggota ICMI itu berguna untuk menghindarkan kesan bahwa Forum Demokrasi dibentuk untuk beroposisi secara langsung dengan ICMI.

49 Tolleng bergabung dengan Forum Demokrasi yang sangat kritis terhadap ICMI, sementara Silalahi mengkritik para intelektual ICMI karena ketidaksanggupan mereka untuk membaca motif-motif politik Suharto di balik pendirian ICMI. Mengenai kritik Silalahi dalam konteks ini, lihat Ramage (1995: 85).

50 Mengenai pembahasan lebih jauh mengenai kritik militer terhadap ICMI , lihat Ramage (1995: 122, 155).

51 Dikutip dari Ramage (1995: 127).

52 Wawancara (via e-mail) dengan Abdurrahman Mas'ud, seorang intelektual NU yang bergabung dengan ICMI (15/11/1999).

53 Saya menyediakan surat dan perangko balasan untuk memudahkan para responden

untuk mengembalikan kuesioner tersebut.

54 Keterlibatan dalam HMI dan gerakan dakwah sebagai sebuah pra-kondisi bagi bergabungnya beberapa intelektual NU dari latar belakang keluarga NU diakui oleh Muhammad Thohir dan Muhammad Nuh, dua fungsionaris dari latar belakang NU dan HMI. Wawancara dengan Muhammad Thohir (27/10/1998) dan Muhammad Nuh (11/11/2000).

55 MAFIKIBB merupakan kependekan dari Matematika, Fisika, Kimia, Biologi dan Bahasa Inggris.

56 IIFTIHAR diorganisir oleh ICMI bekerja sama dengan *Rabithat Al-Alam Al-Islami,* Islamic Development Bank, International Federation of Arabic and Islamic Schools, Commission on the Scientific Miracle of the Qur'an and the Sunna, dan International Institue of Islamic Thoughts.

57 Azwar Anas merupakan mantan Menteri Perhubungan pada Kabinet pembangunan Lima. Pada Kabinet Pembangunan Enam, dia diangkat sebagai Menteri Koordinator Kesejahteraan Rakyat dan Pengentasan Kemiskinan. Beddu Amang merupakan mantan Deputi Kepala Bulog dan diangkat sebagai Menteri Pangan dan Kepala Bulog. Harmoko diangkat kembali sebagai Menteri Penerangan untuk ketiga kalinya. Saleh Afiff merupakan mantan Menteri Pendayagunaan Aparatur Ngeara pada Kabinet Pembangunan Keempat, mantan Menteri Perencanaan Pembangunan Nasional pada Kabinet Pembangunan Lima, dan diangkat sebagai Menteri Koordinator Ekonomi, Keuangan dan Industri. Sujudi merupakan mantan Rektor UI dan diangkat sebagai Menteri Kesehatan. Tarmizi Taher merupakan mantan deputi Badan Koordinasi Keluarga Berencana Nasional (BKKBN) sejak tahun 1983 dan diangkat sebagai Menteri BKKBN.

58 Wawancara dengan Wardiman Djojonegoro (01/09/1998).

59 Harmoko pada saat adalah Ketua Umum Golkar (1993-1998) dan memobilisasi dukungan Golkar bagi pencalonannya sebagai Wakil Presiden. Pada saat yang sama, sebuah faksi dalam tubuh ABRI mencalonkan Jenderal Hartono.

60 Beberapa menteri lainnya yang diangkat dalam Kabinet Pembangunan Tujuh termasuk dalam kepengurusan ICMI, namun pengangkatan mereka itu hanya mencerminkan sikap akomodasionisme ICMI dengan mereka yang memegang kekuasaan dalam birokrasi. Dalam ICMI, mereka ini menjabat dalam Dewan Pembina atau Dewan Penasehat. Menteri-menteri itu ialah para anggota nominal ICMI yang meliputi Hartarto Sastrosunarto (Menteri Koordinator Pengawasan dan Pendayagunaan Aparatur Negara), Ginandjar Kartasasmita (Menteri Koordinator Ekonomi, Keuangan dan Industri), Harjono Sujono (Menteri Koordinator Kesejahteraan Rakyat dan Pemberantasan Kemiskinan), Ali Alatas (Menteri Luar Negeri), Mohammad Hasan (Menteri Perdagangan dan Perindustrian), Abdul Latief (Menteri Pariwisata, Seni, dan Kebudayaan), Subaikto Tjakrawerdaya (Menteri Koperasi dan Usaha Kecil), dan Akbar Tandjung (Menteri Urusan Perumahan Rakyat).

61 Dalam kepengurusan ICMI periode kedua (1995-2000), Habibie yang terpilih kembali sebagai Ketua mulai merespons sebagian desakan para aktivis 'the real ICMI' agar diadakan jabatan sekretaris jenderal dengan membentuk posisi 'sekretaris umum'. Sebutan yang kurang prestisius dibandingkan dengan 'sekretaris jenderal' ini, diberikan kepada Adi Sasono (juru bicara ICMI yang sesungguhnya).

62 Kompas (07/05/1998), Republika (07/05/1998).

63 Wawancara dengan Nurcholish Madjid (18/09/1998). Lihat juga O'Rourke (2002: 127).

64 Untuk deskripsi rinci dari peristiwa-peristiwa ini, lihat O'Rourke (2002: 121-135).

65 Lihat *Jakarta Post* (13 Juni 1998) dan juga O'Rourke (2002: 147).

66 Berdasarkan pernyataan Achmad Tirtosudiro di hadapan rapat Dewan Pengurus Harian ICMI pada tanggal 14/08/1998.

67 Lihat *Jakarta Post* (30 Juni 1998).

68 Segera setelah pengunduran diri Suharto, seorang intelektual Protestan terkemuka yang telah bergabung dengan MAR, yaitu almarhum Th. Sumartana, mengundang Amien Rais untuk memberikan ceramah di hadapan para pendeta Protestan di Solo. Begitu usai acara tersebut, Amien ditanya oleh salah seorang sejawatnya, Samsul Rizal Panggabean, mengenai apa yang dia rasakan saat dia berceramah di dalam gereja. Dia menjawab: 'Saya merasa seperti pengantin baru. Saya seharusnya melakukan hal ini sejak dulu'. Perbincangan dengan Samsul Rizal Panggabean (14/08/1998).

69 Wawancara dengan Marwah Daud Ibrahim (01/10/1999) dan dengan Tata Rahmita Utami, manajer sekretariat ICMI yang mengikuti pertemuan-pertemuan itu (01/10/1999).

70 Alasan utama partai-partai di MPR untuk menolak pidato pertanggungjawaban presiden Habibie ialah karena keputusan Habibie untuk menawarkan referendum bagi penentuan nasib sendiri rakyat Timor Timur tanpa persetujuan DPR.

71 Dini hari setelah ditolaknya pidato pertanggungjawaban Habibie, diadakan sebuah pertemuan di rumah Habibie (di Kuningan) yang diikuti antara lain oleh Akbar Tandjung, Amien Rais, dan Marwah Daud Ibrahim. Pada pertemuan ini, Akbar membujuk Habibie untuk tidak mundur dari pertarungan kepresidenan dengan janji bahwa dia akan mengkonsolidasikan dukungan Golkar. Habibie menolak berbuat demikian dan menunjuk Amien Rais sebagai gantinya. Amien Rais menolak tawaran Habibie atas dasar alasan etis bahwa dia baru saja diangkat sebagai ketua MPR dan telah mencalonkan Abdurrahman Wahid sebagai calon presiden. Akhirnya, Akbar Tandjung memutuskan untuk ikut dalam persaingan menjadi presiden. Namun, dia gagal memenuhi persyaratan formal pencalonan sebelum masa tenggat pada tanggal 15 Oktober 1999. Wawancara dengan Marwah Daud Ibrahim (16 Oktober 1999).

72 Para menteri yang berlatar belakang ICMI ialah Yusril Ihza Mahendra, Jusuf Kalla, Nurmahmudi Ismail, Yahya Muhaimin, Tolchah Hasan dan Hasballah M. Saad. Menteri-menteri yang berafiliasi ke ICMI secara nominal ialah Alwi Shihab dan Juwono Sudarsono.

73 Kuatnya pengaruh lobi intelektual Muslim juga ditunjukkan oleh disetujuinya Undang-undang Pendidikan tahun 2003 oleh DPR dan Presiden, yang di antara isinya memuat kewajiban diberikannya pelajaran agama di sekolah-sekolah negeri dan swasta dan kewajiban setiap siswa untuk mendapatkan pelajaran agama dengan guru yang berlatar agama yang sama.

74 Para intelektual Muslim juga memegang peran-peran yang dominan dalam (struktur kepengurusan baru) Komisi Pemilihan Umum (KPU), (struktur kepenguruan baru) Komisi Nasional Hak Asasi Manusia (Komnas HAM), Mahkamah Konstitusi yang baru dibentuk dan komisi-komisi independen baru lainnya yang memainkan peran penting dalam menentukan wajah perpolitikan nasional di masa depan.

BAB 7

KESIMPULAN

Tatkala aku tiba pada pertanyaan, makna apakah gerangan
yang membuat mereka tergoda oleh dorongan-dorongan nafsu
politik ini, kutemukan tampaknya merupakan paduan dua
kehendak esensial manusia untuk menempatkan
dirinya dalam kehidupan nyata.
Menginginkan kehidupan nyata itu sendiri
berarti ingin (a) memiliki keuntungan-keuntungan material,
dan (b) untuk sadar akan dirinya sebagai individu...
merasa berbeda dari orang-orang yang lain...
Julien Benda (1928)[1]

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat,
Maka ke mana pun kamu mengahadap, di situlah wajah Allah.
Sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui
QS Al-Baqarah (2): 115

Tatkala sebuah abad dan studi berakhir adalah momen yang baik untuk melakukan retrospeksi dan refleksi. Peralihan ke abad 21 memang sekadar peristiwa perubahan angka tahun saja, yang tidak dengan sendirinya mengandung makna historis yang signifikan. Namun, dalam konteks Indonesia, peristiwa-peristiwa sejarah yang berlangsung pada fajar abad baru itu membersitkan kesejajaran dengan peristiwa-peristiwa sejarah

yang berlangsung pada fajar abad ke-20.

Krisis ekonomi Liberal di Hindia Belanda pada penghujung abad ke-19 menjadi pendorong bagi terjadinya perubahan rezim di negeri Belanda, dan ini menandai awal era 'reformasi' Etis di negeri jajahan. Dalam pidatonya dari tahta kekuasaan pada tahun 1901, Ratu Wilhelmina berjanji bahwa negeri Belanda akan mewujudkan tanggung jawab etisnya kepada rakyat Hindia Belanda. Pendidikan dan kesejahteraan sosial dipandang sebagai kewajiban moral pemerintah Belanda. Hal ini mempercepat formasi inteligensia sebagai elit baru dalam masyarakat Hindia Belanda.

Selain krisis ekonomi dan perubahan rezim, fajar menjelang abad ke-20 juga ditandai oleh masuknya paham reformisme-modernisme Islam yang mengimbangi pendalaman arus sekulerisme Barat dalam dunia kehidupan Hindia Belanda. Arus-arus intelektual baru yang berkompetisi ini dalam perjumpaannya dengan tradisi-tradisi intelektual pribumi yang telah mapan membawa dampak yang besar bagi formasi inteligensia Hindia Belanda. Beberapa anggota komunitas inteligensia tertarik oleh sekulerisme Barat, sementara yang lain tertarik oleh paham reformisme-modernisme Islam. Namun, sebagian besar dari mereka tertarik pada proses penyesuain dan penerjemahan lintas budaya *(translation)*, dengan merayakan hibriditas dan sinkretisme – fusi di antara arus-arus intelektual dan tradisi-tradisi kultural yang berbeda-beda. Keragaman respons ini dalam kombinasinya dengan perbedaan-perbedaan dalam basis dukungan sosio-ekonomi melahirkan beragam tradisi intelektual dan politik dari inteligensia Hindia Belanda/Indonesia.

Seabad kemudian, krisis ekonomi Orde Baru pada penghujung abad ke-20 menyebabkan terjadinya perubahan rezim, yang

menandai awal dari era Reformasi 'etis' baru di Indonesia. Dalam pidatonya dari gedung DPR di masa-masa peralihan ke abad ke-21, para pemimpin inteligensia-politisi—yang dalam beberapa hal bisa dikatakan sebagai penerus dari *Kaum Ethici* Belanda—menjanjikan bahwa pemerintah akan mewujudkan tanggung jawab etisnya terhadap rakyat Indonesia. Pendidikan dan kesejahteraan sosial sekali lagi dipandang sebagai kewajiban moral pemerintah selain tanggungjawabnya untuk membasmi praktik-praktik korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN).

Hampir seratus tahun setelah penerapan Politik Etis Belanda, banyak rezim silih berganti, sistem demi sistem ekonomi dan politik jatuh bangun, dan generasi demi generasi inteligensia Indonesia telah berlalu. Namun inteligensia Indonesia masih tetap menjadi inti dari elit politik Indonesia. Meskipun prestise sosial inteligensia telah merosot sebagai akibat dari ledakan kuantitatif dari orang-orang terdidik, mentalitas dasar dari inteligensia saat ini masih merefleksikan sikap priyayi di masa lalu: elitisme. Di bawah semangat elitisme, populisme masih tetap kuat sebagai kesadaran diskursif, namun lemah sebagai kesadaran praktis.

Karena kontrol inteligensia secara *de facto* atas modus produksi kapitalis swasta lemah, mentalitas elitisme ini mendorong inteligensia untuk tenggelam dalam dunia politik. Situasi ini tampak lebih jelas pada masa-masa krisis ekonomi. Individu-individu dan kelompok-kelompok inteligensia saling bersaing untuk menguasai kendali atas ekonomi dan birokrasi negara. Posisi-posisi politik dan birokrasi tingkat atas terus dianggap sebagai puncak dari karir seorang 'intelektual'. Dalam menghadapi sebuah rezim politik yang represif, diskursus intelektual mengenai 'intelektual' seringkali didominasi oleh pandangan platonik ala 'Bendaian' tentang intelektual yang semestinya sebagai orang

luar dalam politik, hidup di pengasingan menara gadingnya sendiri dan di tepian masyarakat. Namun segera setelah rezim berganti, sebagian besar dari mereka yang disebut sebagai *intelektuil* atau *cendekiawan*—bahkan mereka yang menjadi penganjur independensi intelektual—disapu oleh godaan kekuasaan politik.

Selain krisis ekonomi, pergantian rezim dan keasyikan inteligensia dengan politik, fajar abad ke-21 ditandai oleh pendalaman penetrasi fundamentalisme Islam global, bersejalan dengan pendalaman penetrasi budaya-massa global dan nilai-nilai liberal Barat. Sejumlah anggota komunitas inteligensia terobsesi dengan gagasan mengenai kemurnian, kesatuan dan kepastian Islam, sementara yang lainnya tertarik dengan nilai-nilai Barat yang liberal. Namun, mayoritas dari mereka masih lebih tertarik dengan usaha menciptakan hibriditas—yaitu fusi antara tradisi-tradisi kultural yang berbeda-beda. Perbedaan dalam orientasi kultural ini sekali lagi memberikan kontribusi terhadap kemunculan pluralitas identitas-identitas kolektif dari inteligensia Indonesia.

Dari waktu ke waktu, perjuangan demi kepentingan-kepentingan material-politik dan perjuangan demi makna dan identitas telah menjadi jantung pergulatan kuasa dari komunitas inteligensia, meskipun aspek-aspek dari kepentingan meterial-politik serta konstruksi makna-identitas itu bisa berubah seiring dengan proses historisasi dan transformasi. Dari waktu ke waktu, krisis ekonomi telah menjadi pendorong utama bagi terjadinya perubahan politik dan rezim, sementara perubahan dan tantangan politik sendiri menjadi faktor utama dalam proses perubahan pemikiran dan gerakan keagamaan.

Karena inteligensia merupakan elit penguasa dalam masyarakat

Indonesia, kehidupan intelektual selalu menjadi jantung utama dari konflik dan perpecahan sosial. Ini tidak untuk menyatakan bahwa kesepakatan tak pernah tercapai. 'Konflik intelektual', kata Randall Collins, 'selalu dibatasi oleh fokus perhatian pada topik-topik tertentu, serta oleh usaha untuk mencari sekutu... Konflik merupakan sumber energi dari kehidupan intelektual, dan konflik intelektual dibatasi oleh dirinya sendiri' (Collins 1998: 1).

Konflik-konflik ideologis di antara tradisi-tradisi intelektual yang berbeda-beda yang dianut inteligensia tidak mesti mengarah pada usaha untuk saling menafikan, karena mungkin saja hal itu mengarah pada usaha untuk saling mendekat. Konflik-konflik ideologis antara generasi pertama inteligensia Muslim modernis dengan inteligensia komunis, misalnya, mendorong perumusan 'sosialisme Islam', yang sangat terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran Marxis. Dalam perbauran antar beragam tradisi intelektual dan politik, pandangan-pandangan yang bersifat radikal dan puritan terhela ke arah pemikiran-pemikiran yang lebih moderat, sementara pandangan-pandangan konservatif terdesak untuk mengadopsi elemen-elemen tertentu dari pandangan-pandangan radikal dan puritan. Selain itu, variasi internal dalam tubuh Islam sendiri mencegah kehadirannya dalam politik untuk menjadi monolitik. Pertarungan internal dalam tubuh Islam yang berkombinasi dengan kepentingan-kepentingan politik pragmatis memaksa kelompok-kelompok Islam tertentu untuk membangun aliansi-aliansi dengan kelompok-kelompok politik di luar tradisi-tradisi intelektual dan politik Islam.

Lebih jauh lagi, identitas-identitas sosial dari inteligensia tidak hanya didefinisikan oleh orientasi keagamaannya, namun juga oleh beragam kerangka relasi kehidupan (seperti kelas,

etnik, status pendidikan dan sebagainya). Jadi, selalu ada elemen-elemen sosial yang saling bersinggungan—membangun irisan bersama antar beragam kelompok inteligensia—serta peluang untuk melakukan afiliasi-ganda *(multiple-affiliations)*. Semua ini memungkinkan terciptanya 'blok-blok historis' (*historical blocs*). Jika tidak, Indonesia tak akan pernah ada. Ringkasnya, inteligensia Indonesia terus hadir sebagai suatu ekspresi kolektif dalam arti 'suatu kesamaan identitas dalam perbedaan' *(identity in difference)* dan 'keberagaman dalam kebersamaan identitas' *(difference in identity)*.

Dengan demikian, pembentukan dan perkembangan inteligensia Muslim tidak bisa lepas dari kehadiran dan pengaruh dari kelompok lain yang penting *(significant others)*. Persepsi Muslim yang berbeda-beda atas 'kelompok lain' akan melahirkan strategi-strategi kuasa dan formulasi-formulasi identitas yang berbeda-beda dalam tubuh inteligensia Muslim. Jadi, bagaimanapun kuatnya gairah kaum fundamentalis yang suka bernostalgia untuk mencapai kemurnian dan kepastian, tak akan bisa terlepas dari proses imitasi dan ketidakpastian.

Sepanjang abad ke-20, kaum Muslimin Indonesia telah berhadapan dengan tantangan serius dari begitu cepatnya arus modernisasi dan sekularisasi yang telah mengubah beberapa aspek fundamental dari sistem religio-politik mereka. Di sisi lain, menguatnya pengaruh Islam dalam medan pendidikan dan wacana publik dan terus munculnya partai-partai politik dan gerakan-gerakan Muslim juga merupakan sebuah fakta. Dialektika antara sekularisasi dan Islamisasi terus berlanjut menjadi isu utama dari politik dan masyarakat Indonesia, dan kedua proses itu berlangsung secara simultan.

Pengakuan akan adanya kontinuitas ini tidak berarti

mengabaikan adanya diskontinuitas. Pada awal abad ke-20, negara Hindia Belanda masih merupakan sebuah negara kolonial yang mempraktikkan relasi-relasi kuasa secara satu arah (atau dominasi); pendidikan masih merupakan suatu hak istimewa bagi kelompok-kelompok status *(status groups)* tertentu, sementara inteligensia masih merupakan sebuah strata sosial baru yang prestisius; ruang publik terbatas dalam tingkatan kebebasan dan dalam kuantitas partisipannya, sementara praktik-praktik diskursif dalam ruang publik pada awalnya terpusat pada isu-isu mikro-kultural. Pada akhir abad ke-20, negara Orde Baru yang hegemonik runtuh, diikuti oleh berdirinya negara Orde Reformasi di mana relasi-relasi kuasa sebagai 'permainan-permainan strategis di antara pihak-pihak yang merdeka' berlangsung pada tingkatan yang belum pernah ada sebelumnya; dunia pendidikan secara teoretis bisa dimasuki oleh semua warga negara, sementara prestise sosial dari inteligensia mulai merosot; ruang publik memiliki tingkat kebebasan dan partisipasi yang tinggi yang belum pernah terjadi sebelumnya, sementara praktik-praktik diskursif jumbuh oleh isu-isu politik, di mana inteligensia dari beragam disiplin ilmu berlaga seolah-olah pakar dalam analisis politik.

Antara awal dan akhir abad ke-20, generasi demi generasi inteligensia muncul silih berganti. Setiap generasi hadir dengan perbedaan dalam kerangka pikir dan minat-minat pengetahuan, perbedaan dalam akses dan prestasi pendidikan, perbedaan dalam peluang-peluang politik, perbedaan dalam wacana dominan dan derajat partisipasi di ruang publik, perbedaan dalam kode-kode simbolik, serta perbedaan dalam ideologi dan identitas. Dengan kata lain, di sepanjang gerak kontinuitas yang bersifat diakronik, terjadi perubahan-perubahan yang bersifat sinkronik.

Sejauh perhatian kita difokuskan kepada inteligensia Muslim,

pendekatan dinamis dari studi ini menunjukkan bahwa di sepanjang abad ke-20, terdapat jaringan diakronik intelektual Muslim yang bersifat lintas generasi, yang memungkinkan terciptanya kontinuitas tradisi-tradisi politik dan intelektual Muslim. Pendekatan interaktif dari studi ini menunjukkan bahwa formulasi ideologis dan strategi-strategi kuasa dari sebuah generasi inteligensia Muslim tak bisa dilepaskan dari adanya pengaruh generasi sebelumnya, dari kehadiran kelompok lain yang penting, serta dari *interplay* antar beragam medan relasi kuasa. Pendekatan intertekstual dari studi ini menunjukkan adanya interdependensi dari teks-teks antar generasi inteligensia Muslim dan adanya kesalinghungan antar beragam teks maupun antara formasi-formasi diskursif dan non-diskursif. Semua ini bisa dilihat dalam pembahasan berikut.

Kontinuitas dalam Perkembangan Historis Inteligensia Muslim

Sepanjang abad ke-20, kesadaran kaum Muslimin akan relatif kecilnya jumlah inteligensia Islamis dan akan kuatnya pengaruh kaum terpelajar dalam kontestasi perjuangan politik mendorong setiap generasi inteligensia Muslim untuk berusaha mewujudkan sebuah proyek historis yang sama, yaitu 'Islamisasi kaum terpelajar Indonesia'. Sampai tahun 1970-an, proyek ini dijalankan terutama lewat usaha 'modernisasi' terhadap institusi-institusi dan cara-cara berekspresi Islam. Namun, pada awal-awal tahun 1980-an, dengan tersebar luasnya teknologi dan peradaban-peradaban modern di dunia Muslim bersejalan dengan semakin dalamnya penetrasi fundamentalisme Islam secara global, telah membuat beberapa segmen generasi inteligensia Muslim bergeser dari pendekatan 'modernisasi' Islam menuju 'Islamisasi' modernitas.

Sepanjang abad ke-20, institusi-institusi, tradisi-tradisi dan identitas-identitas kolektif intelektual yang terstruktur secara historis dan diwarisi dari generasi-generasi inteligensia sebelumnya menjadi pijakan bagi upaya reproduksi dan reformulasi institusi-institusi, tradisi-tradisi dan idnetitas-identitas tersebut oleh generasi berikutnya. Karena adanya kesalingterkaitan dan kesalingbergantungan pemikiran dan wacana intelektual Muslim antar generasi, maka sesungguhnya tak ada originalitas dalam ide-ide dari generasi tertentu.

Mata-rantai intelektual dan institusional dalam jangka panjang dari inteligensia Muslim ini bisa dilihat dalam Gambar 2: Skema Genealogi Inteligensia Muslim. Skema tersebut hanya merepresentasikan'tipe-tipe ideal' *(ideal types)* ala Weberian; yaitu suatu konstruk analitis yang dalam detilnya boleh jadi berkorespondensi atau tidak berkorespondesnsi dengan kenyataan-kenyataan aktual. Meski begitu, konstruk tersebut berguna untuk membantu kita menganalisa pola umum dari genealogi-genealogi intelektual dan institusional dari inteligensia Muslim.

Genealogi dari inteligensia Muslim Indonesia berakar pada munculnya prototip *ulama-intelek* dan *intelek-ulama*. Syeikh Achmad Khatib bisa disebut sebagai prototip dari *ulama-intelek ('clerical-inteligentsia')* Indonesia. Sebelum melanjutkan studi ke Mekkah, dia pernah mengenyam pendidikan Barat. Namun, yang menjadi kepedulian dan erudisi utamanya ialah pengetahuan agama. Sementara Agus Salim bisa disebut sebagai prototip *intelek-ulama* Indonesia. Latar belakang pendidikannya yang utama ialah sekolah Barat (yaitu HBS, sekolah prestisius pada masanya). Namun dia sanggup mengembangkan pengetahuan agamanya saat berada di Mekkah di bawah bimbingan Achmad Khatib. Selain terpelajar dalam pengetahuan saintifik modern, dia juga fasih dalam pengetahuan agama.

Khatib memiliki pengaruh terhadap gerakan-gerakan intelektual Islam lewat para muridnya. Beberapa dari muridnya kemudian menjadi para pemimpin dari gerakan-gerakan reformisme-modernisme Islam, seperti misalnya Mohd. Tahir b. Djalaluddin, M. Djamil Djambek, Abdullah Achmad, Abdul Karim Amrullah (Hadji Rasul), M. Thaib Umar (dari Sumatra Barat), dan Achmad Dachlan (dari Yogyakarta), sementara beberapa yang lain menjadi para pemimpin gerakan-gerakan tradisionalisme Islam seperti Syeikh Sulaiman al-Rasuli (dari Sumatra Barat) dan Hasjim Asj'ari (dari Jawa Timur). Beberapa murid Khatib pernah mengenyam pendidikan sekolah-sekolah dasar Barat, seperti Djamil Djambek dan Abdullah Achmad, dan terutama Agus Salim, sementara beberapa yang lain belajar bahasa dan pengetahuan Barat secara otodidak. Terpelajar dalam pengetahuan agama, tapi juga melek dalam pengetahuan modern, kebanyakan murid Khatib yang disebut di sini merupakan generasi pertama '*ulama-intelek*' Hindia Belanda.

Generasi pertama *ulama-intelek* dari kaum reformis-modernis (RM) menjadi pionir dalam pendirian madrasah, organisasi-organisasi Islam modern, penerbitan-penerbitan dan institusi-institusi modern lainnya. Organisasi pendidikan dan kultural yang paling terkemuka dalam jalur reformis-modernis ialah Muhammadiyah di Jawa dan Sumatra Thawalib di Sumatra Barat. Mengikuti jejak *ulama-intelek* dari kaum reformis-modernis, beberapa saat kemudian, generasi pertama *ulama-intelek* dari kaum tradisionalis (T) seperti Wahab Chasbullah dari Jawa dan Siradjuddin Abas di Sumatra Barat menjadi pelopor bagi pendirian madrasah di lingkungan kaum tradisionalis. Pusat percontohan dari sekolah Islam modern di lingkungan kaum tradisionalis ialah madrasah Salafiyah Syafi'iyah dari Pesantren Tebuireng (Jawa Timur) di bawah kepemimpinan

Kyai Ma'sum dan kemudian Mohammad Iljas. Organisasi-organisasi awal yang terkenal dari kalangan tradisionalis ialah Nahdlatul Ulama di Jawa dan Persatuan Tarbiyah Islamiyah (Perti) di Sumatra Barat.

Sementara itu, Salim dan para anggota lain dari generasi pertama inteligensia Muslim (MI), seperti Tjokroaminoto, Abdul Muis dan Surjopranoto, memelopori berkembangnya gerakan-gerakan politik Islam modern lewat peranan utama mereka dalam kepemimpinan Sarekat Islam (SI) dan partai-partai politik Islam awal lainnya.

Keterkaitan intelektual antara generasi pertama dan kedua *ulama-intelek* dimediasi oleh madrasah dan institusi-institusi Islam modern lainnya. Selain itu, perhimpunan-perhimpunan mahasiswa Indonesia di Timur Tengah, terutama di Mesir (*Djama'ah al-Chairiah*), juga memainkan peranan penting sebagai lahan persemaian generasi kedua *ulama-intelek*. Tokoh-tokoh utama dari *Djamaah al-Chairiah* adalah Muchtar Lutfi, Fathurrahman Kafrawi, dan Kahar Muzakkir. Saat kembali ke tanah air, Lutfi memainkan peran penting dalam mengubah Sumatra Thawalib menjadi organisasi politik yang pertama di Sumatra Barat, yaitu Persatuan Muslimin Indonesia (PERMI); sementara Kafrawi bergabung dengan NU, dan terlibat dalam pendirian Sekolah Tinggi Islam (STI) dan partai Masyumi; dan Kahar Muzakkir bergabung dengan Muhamadiyah, menjadi direktur pertama STI dan juga terlibat dalam partai Masyumi.

Keterkaitan intelektual antara generasi pertama dan kedua inteligensia Muslim dimediasi oleh partai-partai politik Islam, asosiasi-asosiasi (Masyumi [sebelum menjadi partai]), dan perhimpunan-perhimpunan pelajar. Yang dimaksudkan di sini ialah bahwa para anggota generasi kedua inteligensia Muslim

ini pernah terekspos ke dalam partai-partai dan perhimpunan-perhimpunan generasi pertama, sementara para intelektual (organik) generasi pertama mempengaruhi generasi kedua dalam proses pendirian dan aktivitas-aktivitas perhimpunan pelajar. Saluran-saluran utama bagi transmisi ideologi dan tradisi intelektual dari generasi pertama ke generasi kedua inteligensia Muslim ialah *Jong Islamieten Bond* (JIB) dan *Studenten Islam Studieclub* (SIS). Seorang pelopor dari generasi kedua inteligensia Muslim ialah Sukiman Wirjosandjojo, yang merupakan intelektual pertama Muslim yang memiliki latar belakang pendidikan universitas di negeri Belanda. Sementara para intelektual paling terkemuka dari generasi kedua inteligensia Muslim ialah Samsuridjal, Mohammad Natsir, Kasman Singodimedjo, Mohammad Roem, Prawoto Mangkusasmito, Jusuf Wibisono dan M. Rasjidi. Di antara mereka, Mohammad Natsir-lah yang paling terkenal.

Generasi pertama *ulama-intelek* dari kaum reformis-modernis memberikan kontribusi yang signifikan terhadap formasi generasi kedua inteligensia Muslim. Melek pengetahuan keislaman dari generasi kedua ini dimungkinkan karena ekposur mereka terhadap madrasah, publikasi-publikasi, serta aktivitas dakwah dari ulama-intelek dari kaum reformis-modernis.

Generasi pertama *ulama-intelek* dari kaum tradisionalis (T) hanya memberikan kontribusi yang kecil terhadap pembentukan generasi kedua inteligensia Muslim. Lingkup pengaruhnya secara umum terbatas hanya pada generasi kedua *ulama-intelek* tradisionalis. Tokoh-tokoh utama dari generasi kedua *ulama-intelek* tradisionalis ialah Wachid Hasjim, Fathurrahman Kafrawi dan Mohammad Iljas. Selain terpelajar dalam pengetahuan agama, Hasjim belajar otodidak bahasa-bahasa Eropa dan pengetahuan saintifik modern; sementara Kafrawi adalah lulusan

Al-Azhar (Kairo) yang memperoleh baik pengetahuan agama maupun umum, sementara Iljas adalah seorang lulusan HIS. Ketiga figur *ulama-intelek* tradisionalis inilah yang kemudian menjadi pelopor dari inteligensia tradisionalis (NU).

Generasi kedua Muslin inteligensia (MI) dan *ulama-intelek* (baik dari kalangan reformis-modernis maupun tradisionalis) memainkan peran utama dalam pendirian dan kepemimpinan STI, Partai Masyumi dan Partai NU. Institusi-institusi ini lantas menjadi lahan persemaian utama bagi pembentukan generasi ketiga inteligensia Muslim. Dengan dukungan para intelektual dari generasi kedua, generasi ketiga inteligensia Muslim memelopori pendirian perhimpunan-perhimpunan pemuda-pelajar pasca-kolonial. Tiga siswa STI, yaitu Anwar Harjono, Lafran Pane dan Jusdi Ghazali, masing-masing menjadi perintis berdirinya GPII, HMI dan PII. Para intelektual terkemuka lainnya dari generasi ketiga ialah Ahmad Tirtosudiro, M.S. Mintaredja, Mukti Ali, Dahlan Ranuwihardjo, Deliar Noer, Maisaroh Hilal, Tedjaningsih dan Zakijah Daradjat (tiga yang terakhir adalah perempuan).

Generasi kedua *ulama-intelek* tradisionalis mulai memainkan peranan penting dalam formasi inteligensia Muslim (generasi ketiga). Fathurrahman Kafrawi dan Wahid Hasjim keduanya terlibat dalam kepemimpinan Partai Masyumi dan dalam pengembangan STI. Beberapa siswa yang memiliki latar belakang tradisionalis juga mulai masuk di universitas-universitas, terutama STI, dan bergabung dengan HMI dan PII. Jadi, dalam kemunculan generasi ketiga MI, muncul pula embrio kaum inteligensia tradisionalis. Namun, untuk sementara waktu, para siswa yang memiliki latar belakang tradisionalis ini seperti Toha Masduki dan Mukti Ali belum membentuk perhimpunan pelajarnya tersendiri.

HMI dan PII bersama dengan partai Masyumi dan NU menjadi katalis utama bagi keterkaitan intelektual-politik antara generasi ketiga dan keempat inteligensia Muslim. Kesetaraan akses terhadap pendidikan, dan pendirian IAIN telah meningkatkan kesempatan belajar bagi inteligensia Muslim. Para pelopor dari generasi keempat inteligensia Muslim ini ialah Imaduddin Abdulrahim, Ismail Hasan Metareum dan Bintoro Tjokroamidjojo bagi kalangan inteligensia modernis, dan Subchan Z.E. bagi kalangan inteligensia tradisionalis. Tokoh-tokoh terkemuka dari generasi ini ialah Nurcholish Madjid, Amien Rais, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, Dawam Rahardjo, Endang Saifuddin Anshari, Usep Fathuddin, Utomo Dananjaya, Djalaluddin Rakhmat, Ida Nasution, Zoer'ani Djamal dan Aniswati (tiga nama terakhir adalah perempuan)[2] bagi kalangan modernis, serta Mahbub Djunaedi, Chalid Mawardi dan Abdurrahman Wahid bagi kalangan tradisionalis. Dengan munculnya generasi keempat inteligensia Muslim, muncul pula organisasi-organisasi pelajar tradisionalis yang berdiri sendiri, seperti IPNU dan PMII. Pada periode ini, para aktivis mahasiswa Muhammadiyah juga mendirikan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM).

Sementara itu, para anggota senior inteligensia Muslim dari generasi ketiga dan keempat mendirikan sebuah perhimpunan bagi sarjana Muslim, yaitu Persatuan Sarjana Muslim (Persami) di bawah kepemimpinan Subchan Z.E. (dari NU) dan H.M. Sanusi (dari Muhammadiyah). Setelah inteligensia tradisionalis menarik diri dari Persami, mereka mendirikan perhimpunan sarjananya tersendiri, Ikatan Sarjana Islam Indonesia (ISII)

Perhimpunan-perhimpunan pelajar pasca-kolonial, baik yang sudah lama berdiri maupun baru berdiri, merupakan mata rantai transmisi tradisi-tradisi politik dan intelektual dari generasi keempat ke generasi kelima inteligensia Muslim. Namun, di

bawah rejim represif-developmentalis Orde Baru, para intelektual dari generasi keempat terbelah menjadi dua faksi utama: yaitu para penganjur gerakan dakwah Islam dan para penganjur gerakan liberal Islam yang sering disebut 'gerakan pembaruan'. Para aktivis Islam dari universitas-universitas sekuler merupakan penyokong utama dari faksi pertama, sedangkan para aktivis Islam dari IAIN dan lembaga-lembaga pendidikan NU merupakan penyokong utama dari faksi kedua. Perpecahan ini berpengaruh terhadap bangunan ideologis dari tradisi intelektual Muslim generasi berikutnya.

Lembaga Mujahid Dakwah (LMD), lingkaran-lingkaran keagamaan di kampus-kampus universitas dan masjid-masjid 'independen', serta program-program *mentoring* Islam merupakan saluran-saluran utama bagi proses transmisi ideologi dakwah Islam dari generasi keempat ke generasi kelima inteligensiaMuslim. Di sisi lain, HMI, PMII, NGO-NGO, dan lingkaran-lingkaran mahasiswa dan intelektual di IAIN dan NU menjadi katalis utama bagi proses transmisi ide-ide pembaharuan. Tokoh-tokoh terkemuka dalam gerakan dakwah dari generasi kelima inteligensia Muslim ialah Hatta Radjasa, Nur Mahmudi Ismail, Mutammimul Ula dan Hidayat Nur Wahid. Sementara tokoh-tokoh terkemuka dari gerakan pembaharuan dari generasi ini ialah Azyumardi Azra, Fachry Ali, Masdar Farid Masudi, Komaruddin Hidayat, Marwah Daud Ibrahim dan Khofifah Indar Parawansa (dua terakhir adalah perempuan).

Dalam perkembangan selanjutnya, HMI terpecah menjadi dua faksi setelah para penentang asas tunggal membentuk HMI bawah tanah yang bernama HMI-Majelis Pertimbangan Organisasi (MPO). Dalam pada itu, karena PII juga menentang asas tunggal, hingga akhir Orde Baru ia pun menjadi gerakan bawah tanah. Sedangkan PMII dan IMM sendiri, karena biasnya terhadap NU

dan Muhammadiyah, kurang menarik bagi para mahasiswa yang berpikiran independen.

Maka, pada saat munculnya generasi kelima inteligensia Muslim, organisasi-organisasi mahasiswa ekstra (dan lintas) kampus, seperti HMI, PMII dan IMM mulai kehilangan kredibilitas dan daya tariknya. Gerakan-gerakan intelektual dan mahasiswa Muslim secara umum masih terus terbagi menjadi dua arus intelektual utama: 'rejeksionisme' (anti orthodoksi-negara) yang dianut oleh gerakan dakwah versus 'akomodasionisme' (pro orthodoksi-negara) yang dianut oleh gerakan-gerakan pembaharuan. Agar tetap bisa bertahan di bawah represi Orde Baru, para anggota dari generasi kelima inteligensia Muslim, terutama mereka yang lahir pada tahun 1960-an, menjadi generasi bisu.

Meski memiliki perbedaan-perbedaan, para penganjur dari gerakan-gerakan dakwah dan pembaharuan dari generasi keempat dan kelima bersatu pada tahun 1990 dengan mendirikan Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia (ICMI). Sekelompok kecil intelektual Muslim yang menentang berdirinya ICMI di bawah kepemimpinan Abdurrahman Wahid kemudian berkolaborasi dengan sekelompok kecil intelektual sekuler dan Kristen membentuk Forum Demokrasi (Fordem).

Bersamaan dengan kehadiran ICMI, proses transmisi dari tradisi-tradisi intelektual yang saling bersaing masih terus berlanjut. Lembaga Dakwah Kampus (LDK) di berbagai universitas sekuler, perhimpunan-perhimpunan mahasiswa bawah tanah dan (gerakan-gerakan) harakah Islam yang bersifat global menjadi mata rantai utama dalam proses transmisi dari tradisi intelektual kelompok dakwah (Islamis) dari generasi kelima ke generasi keenam inteligensia Muslim. Di sisi lain, HMI dan PMII bersama dengan kelompok-kelompok diskusi para intelektual muda IAIN

dan NU menjadi rantai transmisi yang utama di kalangan para intelektual Muslim pembaharuan (yang liberal). Beberapa pelopor dari gerakan dakwah generasi keenam inteligensia Muslim ialah Adian Husaini, Anis Mata, Eric Salman dan Moh. Tubagus Furqon (semuanya termasuk generasi transisi—antara generasi kelima dan keenam), serta Alfian Tanjung, Fahri Hamzah, Febry Nur Hidayat, Andi Rahmat dan Mukhammad Najib (merupakan generasi keenam yang sesungguhnya yang muncul bersama gerakan reformasi). Beberapa pelopor dari gerakan liberal generasi keenam inteligensia Muslim ialah Ulil Abshar-Abdalla, Hamid Basyaib, Luthfi Assyaukanie dan Saiful Mujani (semuanya termasuk generasi transisional—antara generasi kelima dan keenam), serta Burhanuddin, Novriantoni, Nong Darol Mahmada dan Aisyah Yasmina (merupakan generasi keenam yang sesungguhnya).

Pada tahun 1998, para aktivis dakwah dari generasi keenam inteligensia Muslim mendirikan sebuah perhimpunan mahasiswa yang baru, yaitu KAMMI. Beberapa saat kemudian, para aktivis dari generasi kelima dan keenam inteligensia Muslim mendirikan sebuah Jaringan Islam Liberal (JIL). Meski demikian, mayoritas inteligensia Muslim masih tetap berada di posisi antara kaum Islamis dan intelektual liberal.

Dalam perjalanan waktu, anggota dari komunitas inteligensia Muslim terus bertambah seiring dengan terus meningkatnya capaian-capaian pendidikan, baik dalam kuantitas maupun kualifikasi-kualifikasinya. Sebagai konsekuensinya, kredibilitas inteligensia Muslim dalam praktik-praktik diskursif dan daya tawarnya untuk mendapatkan alokasi-alokasi (posisi) birokratis menjadi semakin kuat dan lebih kuat lagi. Kontras dengan hal itu, partai-partai politik Muslim secara konsisten gagal meraih suara mayoritas dan menjadi sebuah faktor pemecah-belah bagi inteligensia Muslim.

Gambar 2: Skema Genealogi Inteligensia Muslim
KAIRO
Muhammad 'Abduh
Pendidikan Barat
MAKKAH
Achmad Khatib
G 1-RM Ulama-Intelek
Abdullah Achmad Achmad Dachlan Hadji Rasul, dll.
Madrasah Publikasi (Al-Munir, dll.) Muhammadiyah Sumatra Thawalib, dll.
G 1-Inteligensia Muslim (IM)
Agus Salim Tjokroaminoto, dll.
SI, PSII, Publikasi, dll.
Ulama Tradisionalis Hasjim Asj'ari Sulaeman Al-Rasuli
G 1-Trad. Ulama-Intelek
Wahab Chasbullah Siradjuddin Abbas Kiai Ma'sum
Madrasah NU, PERTI
MIAI dan MASJUMI
G 2-IM
Mohammad Natsir K. Singodimedjo Moh. Roem, dll.
JIB, SIS
Djama'ah Al-Chairiah
Muchtar Luthfi F. Kafrawi Kahar Muzakkir, dll.
Seroean Azhar, Pilihan Timoer, dll.
PERMI
G 2-Trad. Ulama-Intelek
Wachid Hasjim F. Kafrawi Moh. Iljas, dll.
Madrasah Pesantren Khalafi NU & Perti
Partai MASJUMI
G 3-IM
Lafran Pane A. Tirtosudiro Jusdi Ghazali, dll.
STI, GPII, HMI, PII
Partai NU
Inteligensia NU Subchan Z.E.
G 4-IM
Nurcholish Madjid Imaduddin A.R. Djohan Effendy
IAIN, NGOs, LMD, Masjid Kampus
IMM
Jasman Al-Kindi Amien Rais
IPNU, PMII
Mahbub Djunaedi C. Mawardi
PERSAMI
Gerakan Dakwah vs. Pembaruan
ISII
DDII
Abdurrahman Wahid
G 5-IM
Hatta Radjasa Hidayat Nur Wahid Masdar F. Mas'ud Azyumardi Azra
LDK, harakah NGOs, study club
Rejeksionis vs. Akomodasionis
ICMI
FORDEM
Harakah Islam Global (Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, dll.)
Neo Wahabisme
G 6-IM
KAMMI, ISLIB, dll. (Fachri Hamzah, Ulil Abshar, dll.)
Fundamentalisme Islam vs. Liberalisme Islam
Budaya-Massa Global dan Nilai-Nilai Liberal Barat

Keterangan:

G 1 = Generasi Pertama
G 2 = Generasi Kedua
G 3 = Generasi Ketiga
G 4 = Generasi Keempat
G 5 = Generasi Kelima
G 6 = Generasi Keenam
RM = Reformis-Modernis
IM = Inteligensia Muslim
Trad. = Tradisionalis

Dari waktu ke waktu, rasa frustasi yang dialami oleh kaum Muslim terhadap dunia politik mendorong mereka untuk kembali mendukung gerakan-gerakan kultural dan pendidikan. Saat kualifikasi-kualifikasi pendidikan inteligensia Muslim terus membaik, relasi sosial dan orientasi mereka secara umum menjadi semakin elitis. Akibatnya, gerakan-gerakan kultural dan pendidikan yang dijalankannya semakin melayani kepentingan kelas menengah terdidik perkotaan. Secara umum bisa dikatakan, saat elit menjadi semakin 'terislamkan', massa rakyat di akar rumput menjadi semakin kurang 'terislamkan'. Dengan demikian, berlakunya kembali sebuah sistem politik demokratis setelah pengunduran diri Suharto membuat partai-partai politik Muslim, paling tidak untuk sementara waku, menjadi kurang menarik bagi kalangan di tingkatan akar rumput.

Dalam berbagai momen sepanjang abad ke-20, kesadaran kaum Muslimin akan kegentingan dan fragmentasi politik yang dialaminya—saat berhadapan dengan (anggapan) 'ancaman-ancaman' dari luar—berulangkali menimbulkan dorongan bagi

mereka untuk terlibat dalam gerakan-gerakan yang bertujuan untuk merajut persatuan Islam. Gerakan-gerakan ini seringkali menyerukan *ukhuwah Islamiyah* yang berulangkali diperantarai lewat 'Kongres Al-Islam'. Jadi, meskipun terdapat keragaman dan pertarungan internal dalam tradisi-tradisi intelektual dan politik Islam, selalu saja ada daya sentripetal yang menarik semua perbedaan itu ke arah persatuan ummat Islam. Generasi pertama dari inteligensia Muslim dan '*ulama-intelek*' bersatu dalam SI dan MIAI. Generasi kedua inteligensia Muslim dan *ulama-intelek* bersatu dalam Masyumi (baik non-partai maupun partai) dan dalam Dewan Konstituante. Generasi ketiga inteligensia Muslim bersatu dalam kelompok-kelompok paramiliter dan perhimpunan-perhimpunan pemuda-pelajar Islam (GPII, HMI, PII dan Persami). Generasi keempat inteligensia Muslim bersatu dalam kesatuan aksi mahasiswa anti-komunis dan anti-Orde Lama pada tahun 1966 (KAMI dan KAPPI) dan hingga taraf tertentu, dalam ICMI. Generasi kelima dan keenam inteligensia Muslim bersatu dalam kerangka tujuan untuk menggulingkan Suharto dari kursi kepresidenan.

Namun hal yang sebaliknya juga benar. Setiap kali terdapat daya sentripetal yang menarik ke arah persatuan ummat Islam, selalu saja ada daya sentrifugal yang mendorong ke arah perpecahan ummat Islam. Selama periode kolonial tahun 1920-an, seruan para pemimpin Muslim ke arah persatuan politik Islam—dalam menghadapi kian menguatnya pengaruh komunisme dan nasionalisme sekuler—melahirkan akibat yang tak terduga: yaitu kekecewaan *ulama* tradisionalis yang disebabkan oleh dominannya peran inteligensia dan *ulama-intelek* dari kaum reformis-modernis dalam kepemimpinan Kongres Umat Islam dan dalam delegasi Muslim Hindia Belanda ke 'Kongres Khilafah' di Mekkah. Selama tahun-tahun awal setelah Indonesia merdeka,

seruan para pemimpin Muslim ke arah persatuan politik Islam lewat pembentukan partai Masyumi—sebagai respons terhadap dominasi para pemimpin nasionalis sekuler—menimbulkan daya sentrifugal: yaitu berdirinya Perti sebagai sebuah partai politik yang berdiri sendiri dan keluarnya PSII dan NU dari Masyumi. Selama tahun-tahun awal periode Orde Baru, seruan para pemimpin Islam ke arah integrasi ummat Islam—dalam menghadapi marjinalisasi Orde Baru terhadap Islam politik—menghasilkan akibat yang tak terduga: yaitu lahirnya gerakan pembaharuan. Sepanjang tahun-tahun terakhir periode Orde Baru, seruan para pemimpin Islam ke arah persatuan intelektual Islam lewat pendirian ICMI–demi pencapaian posisi politik Islam yang lebih baik—juga melahirkan dampak yang tak terduga: yaitu lahirnya Fordem. Pada awal reformasi, seruan para pemimpin Islam ke arah persatuan politik Islam lewat pembentukan *poros tengah*—setelah partai-partai politik Muslim meraih hasil yang tak meyakinkan dalam pemilu—malah menghasilkan sebuah akhir tak bahagia: yaitu rivalitas personal di antara para pemimpin politik Muslim.

Ringkasnya, inteligensia Muslim terus hadir sebagai sebuah ekspresi kolektif dalam arti 'kesamaan identitas Muslim dalam perbedaan' *(Muslim identity in difference)* dan 'keberagaman dalam kebersamaan identitas Muslim' *(difference in Muslim identity)*. Dalam persatuan, ada ruang untuk berbeda. Dalam perbedaan, ada ruang untuk bersatu. Apakah bersatu atau terbelah, hal itu bergantung pada cara pandang dominan pada masa-masa tertentu serta pada persepsi mengenai ancaman dan imbalan. Cara pandang dan persepsi itu sendiri dikondisikan dan dikonstruksikan oleh struktur-stuktur peluang politik, formasi-formasi diskursif, karakteristik-karakteristik ruang publik serta juga iklim ekonomi dan internasional.

Diskontinuitas dalam Perkembangan Historis Inteligensia Muslim

Selain adanya kontinuitas diakronik, perkembangan historis dari inteligensia Muslim menunjukkan adanya perubahan-perubahan dan penyimpangan-penyimpangan kecil yang terus-menerus terjadi seiring dengan kelahiran setiap generasi baru inteligensia. Perubahan dan transformasi ini tampak nyata dalam formulasi ideologi dan identitas Islam. Konsepsi mengenai ideologi dan identitas Islam berbeda-beda untuk setiap generasi sebagai akibat dari perbedaan dalam struktur peluang politik, struktur konflik-konflik intelektual, struktur-struktur kognitif, formasi-formasi diskursif serta kondisi ruang publik.

Fase formatif dari generasi pertama inteligensia Muslim terjadi selama tahun 1900-an dan 1910-an. Pada periode tersebut, isu-isu mengenai kesejahteraan sosial sebagai hasil dari Politik Etis, berbarengan dengan propaganda Marxisme dan sosialisme, sangat mempengaruhi wacana intelektual. Sebagai respons atas situasi itu, formulasi ideologi Islam dari generasi pertama adalah 'sosialisme Islam'.

Fase formatif generasi kedua berlangsung pada tahun 1920-an dan 1930-an. Yaitu suatu periode tatkala inteligensia Indonesia mulai mengalami perpecahan ideo-politik, nasionalisme Indonesia mulia muncul dan tuntutan kemerdekaan menjadi kepedulian utama wacana intelektual. Dalam rangka merespons konsepsi sekuler mengenai nasionalisme dan negara, yang diperjuangkan oleh para pemimpin nasionalis yang sekuler, generasi kedua inteligensia Muslim merumuskan ideologi Islamnya dengan tema 'nasionalisme Islam dan negara Islam'.

Fase formatif generasi ketiga berlangsung pada tahun 1940-an dan awal tahun 1950-an. Periode itu merupakan masa ketika

'revolusi kemerdekaan' dan 'demokrasi konstitusional' menjadi tema intelektual yang utama. Karena berbagi semangat revolusi dan nasionalis yang sama dengan kelompok-kelompok inteligensia yang lain, maka formulasi ideologi Islam dari generasi ini berusaha untuk mempertahankan keseimbangan antara *keislaman* dan *keindonesiaan*.

Fase formatif generasi keempat berlangsung pada akhir tahun 1950-an dan tahun 1960-an. Yakni suatu periode ketika konflik-konflik ideo-politik yang parah selama era demokrasi terpimpin, serta kebutuhan untuk menjalin aliansi politik di sepanjang poros yang pro- dan anti-rezim Orde Lama sangat mempengaruhi pemikiran intelektual. Sebagai akibatnya, seiring dengan berlanjutnya upaya untuk merumuskan ideologi Islam yang didasarkan pada harmoni antara *keislaman* dan *keindonesiaan*, muncul sebuah usaha untuk mereproduksi formulasi ideologi Islam yang dianut oleh generasi kedua. Usaha yang pertama melahirkan ideologi pembaharuan, sementara usaha yang kedua melahirkan ideologi '*Islamis*' (dakwah).

Fase formatif generasi kelima berlangsung pada tahun 1970-an dan awal tahun 1980-an. Periode ini merupakan masa ketika rejim represif-developmentalisme Orde Baru menjadi begitu hegemonik di ruang publik. Dengan terbatasnya peluang-peluang untuk mengartikulasikan dan melakukan manuver intelektual-politik, generasi ini tumbuh sebagai generasi bisu yang hanya bertindak sebagai inkubator bagi terjadinya konsolidasi ideologi-ideologi pembaharuan dan dakwah. Sebagai akibatnya, muncul dua formulasi ideologi Islam yang bersifat antitetis: yaitu paham '*akomodasionisme*' (mengapropriasi orthodoksi negara-sekuler) versus paham 'rejeksionisme' (menolak orthodoksi negara-sekuler).

Fase formatif generasi keenam berlangsung pada akhr tahun 1980-an dan 1990-an. Periode ini merupakan periode modernisasi akhir dari Orde Baru dan juga periode globalisasi kondisi-kondisi post-modern. Pada masa itu, ruang publik mulai menunjukkan tingkat keterbukaan tertentu, dan ini menjadi katalis bagi pendalaman penetrasi fundamentalisme Islam yang bersifat global, bersejalan dengan pendalaman penetrasi budaya-massa global dan nilai-nilai liberal Barat. Kedua arus ini memberi kontribusi terhadap menguatnya derajat *Islamic mindedness* dan juga *liberal mindedness* dari segmen-segmen yang berbeda dalam tubuh generasi tersebut jika dibandingkan dengan generasi-generasi sebelumnya. Muncullah dua formulasi ideologis utama yang saling bertentangan: yaitu 'revivalisme Islam' versus 'liberalisme Islam', meskipun sebagian besar inteligensia dari generasi keenam ini tetap saja merayakan hibriditas antar beragam tradisi kultural.

Perubahan dalam formulasi-formulasi ideologis ini mencerminkan adanya perubahan dalam formasi diskursif. 'Islam dan sosialisme' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi pertama. 'Islam dan nasionalisme/negara-bangsa' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi kedua. 'Islam dan revolusi kemerdekaan' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi ketiga. 'Islam dan modernisasi-sekulerisasi' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi keempat. 'Islam alternatif dan pembangunan alternatif' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi kelima. 'Islamisasi modernitas' dan 'liberalisasi Islam' menjadi wacana intelektual yang dominan dari generasi keenam.

Sikap dan identitas keagamaan juga mengalami perubahan. Kelompok-kelompok puritan ('fundamentalis') pada dekade-dekade awal abad ke-20, seperti Muhammadiyah dan Persis,

menjadi jauh lebih moderat pada akhir abad ke-20. Kelompok-kelompok konservatif dari dekade-dekade awal abad ke-20, seperti NU, menjadi katalis bagi gerakan Islam liberal pada akhir abad ke-20. Kontras dengan masa-masa awal abad ke-20, ada begitu banyak aktivis dari gerakan-gerakan fundamentalis Islam akhir abad ke-20 yang berasal dari latar belakang keluarga non-santri. Pada saat yang sama, banyak mahasiswa dari latar belakang keluarga NU dan Muhammadiyah yang tak lagi berafiliasi dengan kedua organisasi tersebut, karena mereka lebih suka bergabung dengan kolektivitas-kolektivitas Islam yang baru seperti kelompok tarbiyah (dakwah) dan harakah Islam lainnya.

Pada level individual, perubahan sikap dan identitas religio-politik ini diperlihatkan oleh beberapa intelektual Islam. Agus Salim dibesarkan di lingkungan keagamaan yang kuat, namun segera menjadi seorang yang sekuler setelah mengenyam pendidikan Barat (HBS). Namun, pertemuannya dengan Achmad Khatib di Mekkah dan Tjokroaminoto di SI menghidupkan kembali identitas-identitas keagamaannya. Abdullah Achmad merupakan tokoh utama dari gerakan reformis ('fundamentalis') di Sumatra Barat. Namun, interaksinya dengan para pejabat Belanda dan subsidi dari pemerintah kolonial Belanda kepada madrasahnya mengubahnya menjadi seorang yang moderat dan akomodasionis. Nurcholish Madjid muda dikenal sebagai 'Natsir Muda' (Islamis). Namun, petualangan dan pikiran kritisnya berkombinasi dengan tekanan modernisasi Orde Baru, pergaulannya dengan lingkaran-lingkaran Islam liberal dan pertemuannya dengan peradaban Barat telah mengubahnya menjadi seorang tokoh utama dari ide-ide 'pembaharuan' Islam. Imaduddin Abdulrahim terkenal sebagai seorang figur sentral dari kaum intelektual dakwah dan bersikap menolak modernisme

Orde Baru pada tahun-tahun awal Orde Baru. Namun, segera setelah pendirian ICMI pada tahun 1990, dia menjadi seorang intelektual yang moderat dan akomodasionis. Amien Rais pernah dikenal sebagai seorang Islamis dan eksklusif. Namun, pertemuannya dengan para sarjana liberal di Universitas Chicago dan interaksinya dengan para pemimpin sekuler dan non-Islam selama 'gerakan reformasi' tahun 1998 mengubahnya menjadi seorang yang berkepribadian moderat dan inklusif.

Perubahan dan transformasi ini juga terjadi dalam dunia pendidikan Muslim. Pada awal-awal abad ke-20, hanya beberapa orang santri yang terdidik di sekolah ala Barat. Kebanyakan santri pada kurun waktu itu terdidik di pesantren dan madrasah. Konsekuensinya, anggota dari generasi awal inteligensia Muslim jumlahnya masih kecil. Mayoritas santri lebih terdidik dalam pengetahuan agama ketimbang dalam pengetahuan umum. Pada akhir abad ke-20, mayoritas santri terdidik di sekolah umum. Bahkan kurikulum madrasah lebih banyak mengajarkan pelajaran-pelajaran umum ketimbang agama. Konsekuensinya, anggota dari inteligensia Muslim menjadi sangat besar. Pada saat yang sama, mayoritas dari mereka menjadi lebih terpelajar dalam pengetahuan umum ketimbang pengetahuan agama. Hal ini memiliki pengaruh yang signifikan terhadap sikap religio-politik dari inteligensia Muslim di masa depan. Kurangnya pengetahuan agama bisa menjadi suatu prakondisi bagi penganutan pandangan liberal. Atau, sebaliknya juga bisa terjadi. Kurangnya ekposur terhadap pengajaran agama bisa membuat orang memberi nilai yang tinggi terhadap pengetahuan agama. 'Rasa haus' akan agama bisa memicu tumbuhnya semangat agama. Semangat agama tanpa erudisi dalam pengetahuan agama merupakan prakondisi bagi sikap-sikap fundamentalis.

Yang tak kalah pentingnya ialah transformasi dalam posisi

struktural dari inteligensia Muslim. Generasi awal dari inteligensia Muslim cenderung lebih suka meninggalkan posisi-posisi mereka dalam birokrasi pemerintah kolonial dan lebih tertarik menggabungkan diri dengan *Kaoem Mardika* dari kalangan borjuis (kecil) Muslim. Namun, dengan semakin merosotnya ekonomi santri, para anggota inteligensia Muslim dari generasi-generasi kemudian berupaya untuk menjadi bagian dari birokrasi pemerintah. Alhasil, pada akhir abad ke-20, citra santri sebagai pedagang telah pudar, digantikan oleh citra santri sebagai birokrat baru.

Pengaruh politik dari inteligensia Muslim juga berubah dari satu generasi ke generasi berikutnya. Generasi pertama inteligensia Muslim (generasi Agus Salim) memiliki pengaruh politik yang kuat seperti tercermin dari kuatnya daya tarik politik Sarekat Islam. Generasi kedua (generasi Natsir) kalah kuat pengaruhnya jika dibandingkan dengan pengaruh para pemimpin nasionalis sekuler, namun masih tetap bisa memegang kepemimpinan politik nasional pada awal-awal tahun 1950-an. Generasi ketiga (generasi Pane) memperlihatkan pengaruh politik yang paling lemah. Hal ini karena karir pendidikan dan politiknya telah 'dirampas oleh sejarah'. Generasi keempat (generasi Madjid) pada awalnya di bawah bayang-bayang pengaruh politik inteligensia sekuler dan militer, namun pada akhirnya sanggup mengembangkan sebuah pengaruh politik yang kuat pada era akhir Suharto dan dalam tahun-tahun awal era reformasi. Pengaruh politik dari generasi kelima dan keenam dari inteligensia Muslim masih perlu dilihat. Akan tetapi, dengan kualifikasi-kualifikasi pendidikan mereka yang jauh lebih baik, diharapkan bahwa pengaruh politik mereka pun akan lebih kuat, meskipun afiliasi politik dari para anggota generasi ini jauh lebih terpencar-pencar jika dibandingkan dengan generasi-generasi sebelumnya.

Namun, situasi ini sekali lagi bisa saja berubah karena kelompok-kelompok inteligensia Indonesia yang lain juga tidaklah statis.

Selanjutnya, kode-kode sebutan bagi inteligensia Muslim pun berubah dari satu generasi ke generasi berikutnya. Generasi pertama inteligensia Muslim merupakan bagian dari '*bangsawan pikiran*'. Generasi itu juga termasuk golongan *Kaoem Moeda* yang terdiri dari kalangan terdidik baru sebagai lawan dari *Kaoem Toea* yang terdiri dari aristokrasi lama. Mengikuti pola tersebut, generasi pertama dari ulama reformis-modernis mengasosiasikan dirinya dengan '*Kaoem Moeda Islam*' yang bertentangan dengan '*Kaoem Toea Islam*' dari kalangan ulama konservatif-tradisionalis.

Dalam perkembangan lebih lanjut, istilah *bangsawan pikiran* mengalami transformasi menjadi *kaoem terpeladjar* pada awal tahun 1910-an, dan menjadi *intelectueelen* sejak awal tahun 1920-an, berubah lagi menjadi *inteligensia* pada akhir tahun 1930-an dan menjadi *cendekiawan* sejak akhir tahun 1960-an.

Inteligensia generasi awal, karena terdidik dalam sekolah-sekolah Barat yang sekuler, cenderung lemah dalam pengetahuan agamanya dan mengambil jarak dari ulama dan komunitas epistemik Islam. Namun, dalam interaksi antara inteligensia Muslim dan ulama reformis-modernis, para anggota inteligensia Muslim secara berangsur-angsur menjadi melek dalam pengetahuan agama, sementara beberapa ulama menjadi melek dalam pengetahuan umum. Maka, lahirlah apa yang disebut sebagai *intelek-ulama* (intelektual/inteligensia modern yang melek dalam pengetahuan agama) dan *ulama-intelek* (ulama yang melek dalam pengetahuan saintifik modern). Dalam perkembangan lebih lanjut pada abad ke-20, ulama tradisional mengikuti jejak ulama reformis-modernis dalam hal memasukkan pelajaran-

pelajaran umum dan aparatus pendidikan modern ke dalam sekolah-sekolah mereka. Sebagai hasilnya, lahirlah pula *ulama-intelek* tradisionalis. Situasi ini bertahan sampai tahun 1960-an.

Pada awal tahun 1970-an, pembedaan antara kategori ulama dan intelektuil *(intellectueelen)* mulai kabur—menyusul introduksi banyak pelajaran umum di sekolah-sekolah/universitas-universitas agama, berbarengan dengan introduksi pelajaran agama dan gerakan dakwah di sekolah-sekolah/universitas-universitas sekuler. Banyak *intelektuil* yang tampil sebagai tokoh-tokoh agama terkemuka, sementara banyak ulama yang tampil sebagai juru bicara utama dari isu-isu sekuler. Pada kurun waktu tersebut, bahkan istilah-istilah antara (*mediating terms*) yang dipakai seperti *intelek-ulama* dan *ulama-intelek* mulai runtuh karna kedua istilah tersebut secara implisit mengandaikan adanya pembedaan antara ulama dan *intelektuil*. Sebuah kode baru dibutuhkan untuk menandai fusi antara kedua kategori tersebut. Titik temu dari fusi tersebut bukanlah pada kata '*intelektuil*' atau '*ulama*', namun pada sebuah neologisme yang netral, yaitu '*cendekiawan*'. Istilah '*cendekiawan Muslim*' pun mulai meraih popularitas pada tahun 1980-an.

Ruang publik juga berubah bukan hanya dalam cakupan partisipannya, namun juga dalam tingkat kebebasaannya. Bermula sebagai ruang diskusi untuk saling tukar ide di antara kelompok kecil orang-orang berpendidikan Barat yang kebanyakan berasal dari kalangan priyayi, ruang ini segera meluas melampaui batas ini sehingga mencakup *ulama-intelek* dan kelompok-kelompok lain dari masyarakat Indonesia. Pada tahun 1920-an, ruang itu segera menjadi ruang pertarungan kuasa di antara kelompok-kelompok dan organisasi-organisasi politik. Dengan adanya perubahan yang terus-menerus dalam sistem politik, tingkat kebebasan dari ruang publik tersebut berayun bolak-balik antara

titik keterkekangan dan titik kebebasan. Adanya perubahan dalam sifat ruang publik menjadi pendorong utama bagi berlangsungnya perubahan yang terus-menerus dalam formulasi ideologi dan formasi diskursif dari inteligensia Muslim.

Perubahan dalam formulasi ideologi dan formasi diskursif ini pada gilirannya mengubah persepsi kaum Muslim terhadap institusi-institusi dan afiliasi-afiliasi politik Islam. Di bawah ideologi nasionalis yang berwarna agama, kehadiran awal SI pada tahun 1910-an merepresentasikan apa yang disebut Muis sebagai organisasi-organisasi '*nationalistisch-Islamistisch*' yang menarik baik kaum Muslim yang taat maupun yang nominal yang memiliki kecenderungan-kecenderungan agama dan kultural yang beragam. Keputusan untuk menjadikan Islam sebagai satu-satunya asas bagi SI (PSII) pada tahun 1920-an membatasi makna 'Muslim', sehingga yang menjadi konstituen dari organisasi ini adalah segmen tertentu dari komunitas Muslim. Kredo 'Islam yes, Partai Islam no', yang muncul selama Orde Baru, membuka kemungkinan bagi para aktivis Islam untuk bergabung dengan Golkar. Sebagai hasilnya, Golkar yang sebelumnya dianggap oleh kaum Muslim sebagai lembaga bukan Islam, kini telah menjadi arena bagi aktualisasi kepentingan-kepentingan (aktivis) politik Muslim.Wacana mengenai pluralisme dan inklusivisme yang bersifat hegemonik pada masa-masa akhir kekuasaan Suharto juga mempengaruhi konstruksi Muslim mengenai partai-partai politik di era reformasi. Di masa lalu, partai-partai Muslim tak akan pernah membuka keanggotaan buat orang-orang yang non-Muslim. Namun, pada akhir abad ke-20, bahkan sosok yang telah lama dicap sebagai 'Islamis-Natsiris' seperti Amien Rais menganggap bahwa partai berbasis Islam ibarat baju yang kesempitan, dan karena itu, dia lebih memilih untuk mendirikan partai yang pluralistik (Partai Amanat Nasional, PAN). Selain

itu, banyak di antara anggota komunitas inteligensia Muslim menjadi lebih bersedia untuk bergabung dengan partai-partai 'sekuler-nasionalistik'. Saat yang sama, bahkan partai berbasis Islam pun membuka diri, paling tidak secara retorika, untuk menerima anggota yang non-Muslim. Sebagai hasilnya, pembedaan antara partai-partai Islam dan non-Islam menjadi kabur.

Poskrip

Pendekatan dinamis, interaktif dan intertekstual dari studi ini telah berupaya untuk menyelidiki gerak perkembangan inteligensia Muslim dari banyak posisi dan perspektif, serta untuk melihat keragaman impuls dan interaksi yang berpengaruh terhadap perkembangan inteligensia Muslim. Namun, studi ini masih saja tak sanggup meliput semua elemen, perspektif maupun impuls yang memiliki kaitan dengan gerak perkembangan inteligensia Muslim.

Studi ini misalnya tak membahas menguatnya pengaruh para intelektual muda NU dan meluasnya gerakan tarbiyah pada tahun 1990-an karena fokus perhatian pada periode ini lebih diarahkan pada pembentukan ICMI. Dengan menonjolnya peran intelektual muda NU dalam gerakan-gerakan Islam liberal kontemporer dan semakin besarnya pengaruh kelompok tarbiyah dalam gerakan-gerakan Islamis kontemporer, maka dibutuhkan studi lebih jauh untuk menganalisa perkembangan inteligensia tradisionalis dan tarbiyah, terutama setelah tahun 1980-an.

Studi ini juga secara nyata mengabaikan gerakan intelektual Islam di bidang tareqat, karena memang fokus utama tesis ini terarah kepada relasi antara inteligensia Muslim dan kuasa. Daya tarik spiritualisme Islam masa kini bagi segmen-segmen masyarakat kelas menengah dan atas perkotaan memiliki pengaruh

pada sikap-sikap sosio-politik dari kelompok-kelompok inteligensia Muslim tertentu. Jadi, perlu ada sebuah studi khusus yang membahas mengenai fenomena tersebut.

Dengan menekankan entitas kolektif inteligensia Muslim ketimbang pada individu intelektual Muslim, studi ini cenderung mengabaikan peran para intelektual 'independen' yang mungkin tidak bergabung dengan asosiasi/gerakan mahasiswa dan intelektual Muslim manapun. Sebuah studi yang spesifik mungkin bisa menyelidiki eksistensi dari para intelektual Muslim yang termasuk golongan ini. Dengan memfokuskan diri pada para intelektual organik paling terkemuka dari setiap generasi, studi ini secara nyata mengabaikan peran para intelektual perempuan. Dengan semakin besarnya perhatian mengenai isu pemberdayaan perempuan dalam dunia politik, perlu kiranya dilakukan sebuah studi khusus mengenai gerak perkembangan dari para intelektual perempuan.

Dengan membatasi diri pada genealogi inteligensia Muslim, studi ini tidak cukup membahas genealogi tradisi-tradisi intelektual yang lain dari inteligensia Indonesia. Sebagaimana perkembangan inteligensia Muslim tak bisa dilepaskan dari pengaruh tradisi-tradisi intelektual yang lain, hal sebaliknya juga benar bahwa perkembangan tradisi-tradisi intelektual 'yang sekuler' tak bisa dilepaskan dari pengaruh tradisi-tradisi intelektual Muslim. Jadi, perlu ada sebuah studi khusus yang membahas gerak perkembangan tradisi-tradisi lain dari inteligensia Indonesia dan interaksi mereka dengan inteligensia Muslim.

Dengan menekankan dimensi kultural-politik dari gerak perkembangan inteligensia, studi ini memberikan perhatian yang kecil terhadap analisis-mikro tentang proses transformasi posisi-posisi ekonomi dan profesi dari inteligensia. Karena posisi-

posisi struktural dari inteligensia menentukan statusnya dalam masyarakat, perlu ada sebuah studi khusus mengenai hal ini.

Memandang ke depan, bisa dikatakan bahwa meski terdapat kemerosotan dalam prestise sosial inteligensia, untuk beberapa dekade mendatang inteligensia masih akan menjadi elit yang berkuasa dalam dunia politik Indonesia. Persentase orang-orang yang berpendidikan perguruan tinggi pada peralihan abad ke-21 kurang dari 10% dari total penduduk Indonesia, dan karena itu kualifikasi-kualifikasi pendidikan akan tetap menjadi sebuah faktor utama yang membentuk pola rekrutmen elit. Situasi ini akan terus berlanjut sehingga menguntungkan para individu intelektual dan tradisi-tradisi intelektual yang memiliki modal pendidikan yang kuat. Kemenangan partai politik tertentu dalam pemilihan umum bolehjadi tak bisa diterjemahkan ke dalam capaian-capaian posisi yang riil dalam spektrum yang luas dari administrasi politik dan birokrasi pemerintahan, kecuali hal itu didukung oleh sumber daya manusia yang kuat. Pada saat yang sama, sepanjang perekonomian swasta masih tetap tak mampu menyerap besarnya lulusan universitas, banyak individu intelektual dari tradisi-tradisi intelektual tertentu yang memiliki kualifikasi-kualifikasi pendidikan yang kuat, akan terpaksa bergabung dengan partai-partai politik yang kuat dalam upaya mereka untuk mendapatkan posisi-posisi politik dan birokratik yang strategis. Kesediaan dari segmen-segmen inteligensia berpendidikan tinggi ini untuk bergabung dengan partai-partai politik yang kuat, tanpa mempedulikan prinsip-prinsip dan tradisi-tradisi partai politik tersebut, akan membantu mengaburkan perbedaan antara pelbagai tradisi politik yang telah mapan.

Indonesia memang hanyalah sebuah noktah kecil di muka bumi, namun tetap saja bagian dari planet ini. Dia tak bisa lepas dari arus global. Meminjam judul roman sejarahnya Pramoedya

Ananta Toer, Indonesia dalah 'Anak Semua Bangsa'. Sebagaimana gelombang penetrasi kapitalisme dunia dan revivalisme keagaaman beberapa abad yang silam mempengaruhi perkembangan masyarakat-masyarakat Indonesia, demikian juga halnya dengan gelombang penetrasi globalisme dan postmodenisme sejak akhir abad ke-20. Kehadirannya akan membawa arah-arah bagi perkembangan Indonesia. Indonesia akan menjadi sebuah *sentrum* bagi berlangsungnya ketegangan antara gelombang homogenisasi kultural dengan heterogenisasi kultural. Semakin dalamnya penetrasi budaya-massa global serta nilai-nilai sekuler-liberal Barat akan bergerak secara simultan dengan penetrasi revivalisme keagamaan dan fundamentalisme global. Hasil akhirnya, paling tidak untuk jangka pendek, bukanlah kejayaan 'ini atau itu' (sekulerisasi secara total ataukah Islamisasi secara total), karena setiap kutub memiliki arena-arena dan strategi-strateginya tersendiri untuk bertahan hidup. Efeknya, hibriditas dan fusi antara tradisi-tradisi kultural yang berbeda-beda akan terus menjadi karakteristik utama dari dunia politik dan inteligensia Indonesia. Setiap usaha untuk menyeragamkan masyarakat Indonesia harus mentransformasikan relasi kuasa yang bersifat 'timbal-balik' *(reversible power relation)* menjadi praktik 'dominasi'. Setiap dominasi akan mengandung dalam dirinya diskriminasi dan represi, dan ini pada akhirnya akan melahirkan efek bumerang.

Satu abad merupakan kurun waktu yang cukup panjang bagi penulisan sejarah, namun cukup pendek bagi sebuah bangsa dan warga bangsa untuk melupakan. Dominasi oleh pemerintah yang otoriter dan kelompok-kelompok tertentu di masa lalu telah membatasi ruang kebebasan dan ruang manuver politik bagi banyak segmen bangsa ini. Hal ini melahirkan ingatan yang pedih dan mengendap lama dalam diri berbagai kelompok yang

ada dalam masyarakat Indonesia. Dengan kemunculan era reformasi yang mengandung semangat untuk mengembalikan demokrasi dan kebebasan ke ruang publik, relasi dominasi secara gradual akan berubah menjadi relasi kuasa timbal-balik. Dalam suatu posisi yang bebas untuk memilih dan mempengaruhi *lexis* (wacana) dan *praxis* (tindakan) orang-orang lain, terbuka peluang bagi berbagai segmen kebangsaan untuk berbagi rasa 'kemitraan' secara keseluruhan, sebuah perasaan untuk berbagi dan peduli subtansi persoalan bersama. Hal ini memberi kemungkinan bagi perbagai segmen kebangsaan untuk mentransendensikan diri dari perbedaan-perbedaan yang ada dan untuk menumbuhkembangkan keberadaban sipil *(the virtue of civility)*.

Karena inteligensia masih terus menjadi elit politik bangsa, maka di tangan merekalah masa depan bangsa ini terletak. Demi masa depan bangsa yang lebih baik, tanggung jawab utama inteligensia adalah mentransformasikan populisme dari kesadaran diskursif menjadi kesadaran praktis. Sumber utama dari problem-problem politik nasional saat ini tidaklah terletak pada keterbelakangan rakyat, namun lebih pada keengganan kaum elit untuk membebaskan diri dari masa lalu dan *status quo*. Politisasi masa lalu dan mistifikasi *status quo* harus dihentikan demi memberi jalan bagi terciptanya rekonsiliasi dan rekonstruksi nasional. Inilah saatnya bagi inteligensia Indonesia dari berbagai kelompok untuk bersatu dalam sebuah panggilan sejarah bersama: untuk melayani dan menyelamatkan bangsa ini.[]

Catatan:

1 Dikutip dari cetakan kedua edisi *paperback* Beacon (1959: 25-26).

2 Aniswati merupakan adik dari intelektual NU, Subchan Z.E.. Meski begitu, dia berkecimpung dalam HMI dan dalam komunitas intelektual kalangan modernis.

KEPUSTAKAAN

Abaza, M. 1999, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, LP3ES, Jakarta.

Abdullah, S. 1991, 'Gerakan cendekiawan Muslim Mesir: evaluasi sikap dan recitrarisasi pesan Islam', *Pelita* (24-5/07/1991).

Abdullah, T. 1971, *Schools and Politics: The Kaum Muda Movement in West Sumatra*, Cornell Modern Indonesia Project, Ithaca

_______1972, 'Modernization in the Minangkabau world: West Sumatra in the early decades of the twentieth century' in *Culture and Politics in Indonesia,* eds C. Holt et. al., Cornell University Press, Ithaca, pp. 179-245.

_______1996, 'The formation of a new paradigm: a sketch on contemporary Islamic discourse' in *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, ed M. R. Woodward, Arizona State University (Program for Southeast Asian Studies), Arizona, pp. 47-87.

Abu-Rabi', I.M. 1996, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World,* State of New York Press, New York.

À Campo, J. 1994, 'Steam navigation and state formation' in *The Late Colonial State in Indonesia*, ed R. Cribb, KITLV Press, Leiden, pp. 11-29.

Adam, A. B. 1995, *The Vernacular Press and the Emergence of*

Modern Indonesian Consciousness (1855-1913), Cornell University (SEAP), Ithaca.

Adamson, W. L. 1980, *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, University of California Press, Berkeley.

Addi, L. 1997, 'Algeria and the dual image of the intellectual' in *Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*, eds J. Jennings and T. Kemp-Welch, Routledge, London, pp. 89-101.

Ahmad, I. 2001, *Profil dan Pendapat: Kenangan 30 Tahun LP3ES*, LP3ES, Jakarta.

Ahmed, A. S. 1992, *Postmodernism and Islam*, Routledge, London.

Alamsjah St. R. 1952, *10 Orang Indonesia Terbesar Sekarang*, Bintang Mas, Jakarta.

Al-Azmeh, A. 1993, *Islam and Modernities*, Verso, New York.

Alfian 1989, *Muhammadiyah: The Political Behavior of A Muslim Modernist Organization under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

______1978, 'Tan Malaka: pejuang revolusioner yang kesepian' in *Manusia dalam Kemelut Sejarah*, eds T. Abdullah et. al., LP3ES, Jakarta, pp. 132-173.

Alfian, I. 1987: *Perang di Jalan Allah*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Ali, F. & Effendy, B. 1986, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, Mizan, Bandung.

Ali, L. 1994, 'Dari canakya sampai cendekia', *Tempo* (4 June).

Ali-Fauzi, N. (ed.) 1993, ICMI, Antara Status Quo dan Demokratisasi, Mizan, Bandung.

Allen, G., 2000, *Intertextuality*, Routledge, London

Althusser, L. 1971, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans

Ben Brewster, New Left Books, London.

Amelz, 1952a, *H. O. S. Tjokroaminoto, Hidup dan Perdjuangannja*, Vol. 1, Bulan Bintang, Jakarta.

______1952b, *H. O. S. Tjokroaminoto, Hidup dan Perdjuangannja*, Vol. 2, Bulan Bintang, Jakarta.

Aminudin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia: Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.

AMN 1969, *Akademi Militer Nasional Indonesia*, AMN, Magelang.

Andaya, B. W. & Matheson, V. 1979, 'Islamic thought and Malay tradition: the writings of Raja Ali Haji of Riau (ca. 1809—ca. 1870' in *Perceptions of the Past in Southeast Asia,* eds A. Reid and D. Marr, Heinemann Educational Books (Asia) Ltd, Singapore, pp. 108-128.

Anderson, B. R. O'G. 1966, 'Japan: the light of Asia' in *Southeast Asia in World War II,* ed J. Silverstein, Yale University (Southeast Asian Studies), New Haven, pp. 13-50.

______1972, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944-1946*, Cornell University Press, Ithaca.

______1972b, 'The idea of power in Javanese culture' in *Culture and Politics in Indonesia*, eds C. Holt et. al., Cornell University Press, Ithaca, pp. 1-70.

______1977, 'Millenarianism and the Saminist movement' in *Religion and Social Ethos in Indonesia*, Monash Paper, Monash University, Melbourne.

______1979, 'A time of darkness and a time of light: transposition in early Indonesian nationalist thought' in *Perceptions of the Past in Southeast Asia,* eds A. Reid and D. Marr, Heinemann Educational Books (Asia) Ltd, Singapore, pp. 219-248.

______1991: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Anderson, J. N. D. 1959, *Islamic Law in the Modern World*, New York University Press, New York.

Angek, H.A.B. Dt.R. 2000, *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia: Visi dan Missi*, Dewan Dakwah, Jakarta.

Anshari, E. S. 1973, *Kritik atas Faham dan Gerakan "Pembaharuan" Dr. Nurcholish Madjid*, Bulan Sabit, Bandung.

______1979, *The Jakarta Charter of June 1945: A History of Gentlemen's Agreement between the Islamic and the 'Secular' Nationalist in Modern Indonesia*, ABIM, Kuala Lumpur.

______1986, *Wawasan Islam : Pokok-Pokok Fikiran Tentang Islam dan Ummatnya*, Rajawali, Jakarta. The first edition is published by CV. Peladjar, Bandung (1969).

______1997, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1949*, Gema Insani Press, Jakarta. The first edition is published in 1981 by Pustaka Salman, Bandung.

Anwar, M.S. 1995, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Paramadina, Jakarta.

Anwar, R. 1966, 'Tanggung djawab kita dalam modernisasi', *Kompas* (4-5 July).

______1966, 'Inteligensia & modernisasi', *Kompas* (12 August).

______1966, 'Modernisasi, waktu dan kerdja', *Kompas* (29 August).

______1966, 'Modernisasi & agama', *Kompas* (14 September).

______1966, 'Modernisasi & nilai', *Kompas* (30 November).

______1966, 'Modernisasi & pendidikan', *Kompas* (8 December).

Aron, R. 1957, *The Opium of the Intellectuals,* Secker & Warburg, London.

Ashcroft, B. et.al. 1998, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London.

Ashcroft, B. & Ahluwalia, B. 1999: *Edward Said: The Paradox of Identity*, Routledge, London.

Asshiddiqie, J. et. al. (eds) 2002, *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*, Gema Insani Press, Jakarta.

Auerbach, E. 1965, *Literary Language and its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, Routledge & Kegan Paul, London.

Azra, A. 1994: *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Mizan, Bandung.

_____2000: *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Logos, Jakarta.

Bachtiar, H. W. 1973, 'The religion of Java: a commentary', *Madjalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia*, vol 5 no. 1 (January), pp. 85-118.

Bakhtin, M. M. & Volisinov, P. N. 1986, *Marxism and the Philosophy of Language*, trans. L. Matejka and I. R. Titunik, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Balfas, M. 1957, *Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo, Demokrat Sedjati*, Djambatan, Jakarta.

Barbalet, J. M. 1998, *Emotion, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach,* Cambridge University Press, Cambridge.

Baudrillard, J. 1992, 'Transpolitics, transsexuality, transaesthetics' in *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics*, eds W. Stears and W. Chaloupka, Macmillan, London, pp. 9-26.

Bauman, Z. 1989, *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Polity Press, Oxford.

Bell, D. 1973: *The Coming of the Post-Industrial Society*, Basic Books, New York.

Benda, H. J. 1958, *The Crescent and The Rising Sun*, W. van Hoeve Ltd, The Hague.

______1962, ‘Non-Western Intelligentsias as Political Elites’ in *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Comunism*, ed J. H. Kautsky, John Wiley and Sons, Inc., New York, pp. 235-251.

______1964, ‘Democracy in Indonesia: a review’, *Journal of Asian Studies*, vol. 23, no. 3, pp. 449-456.

Benda, J. 1959: *The Betrayal of the Intellectuals*, trans. R. Aldington, The Beacon Press, Boston.

Benjamin, W. 1973, *Illuminations*, Fontana, Glasgow.

______1989, ‘N [Re the theory of knowledge, theory of progress]’ in *Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics*, ed G. Smith, University of Chicago Press, Chicago, pp. 43-83.

Bhabha, H. 1994, *The Location of Culture*, Routledge: London.

Biesanz, J. & Biesanz, M. 1969, *Introduction to Sociology*, Prentice-Hall, Inc., New Jersey.

Binder, L. 1988: *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, University of Chicago Press, Chicago.

Biro Pemuda, 1965, *Sedjarah Perdjuangan Pemuda Indonesia*, P.N. Balai Pustaka, Jakarta.

Bluhm-Warn, J. 1997, ‘Al-Man r and Ahmad Soorkattie: links in the chain of transmission of Muhammad Abduh’s ideas to the Malay-speaking world’ in *Islam—Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, eds P. G. Riddell and T. Street, Brill, Leiden, pp. 295-308.

Blumberger, J. TH. P. 1931, *De Nationalistische Beweging in Nederlandsch-Indië,* H. D. Tjeenk Willink & Zoon N/V, Haarlem.

Boeke, J. 1953, *Economic and Economic Policy of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*, Institute of Pacific Relations, New York.

Boland, B. J. 1971, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Boothman, D. 1995, 'Introduction' in *Further Selections from the Prison Notebooks,* ed. D. Boothman, Lawrence & Wishart, London, pp. xiii-lxxxvii.

Bourdieu, P. 1977, *An Outline of a Theory of Practice*, trans Richard Nice, Cambridge University Press, Cambridge.

______1984, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste,* trans Richard Nice, Routledge, London.

______1988, *Homo Academicus*, trans Peter Collier, Polity Press, Cambridge.

BPS, 1998, *Indonesian Intercensal Survey of the 1976, 1985 and 1995*, Unpublished Document.

Bradley, H. 1997, *Fractured Identities: Changing Pattern of Inequality*, Polity Press, Cambridge.

Braudel, F. 1980, *On History*, trans Sarah Matthews, University of Chicago Press, Chicago.

Budiman, A. 1981, 'Students as intelligentsia: the Indonesian experience' in *The Role of the Intelligentsia in Contemporary Society*, eds S.N. Ray & G. de la Lama, El Colegio De Mexico, Mexico, pp. 221-234.

Bulliet, R. W. 1994, *Islam: The View from the Edge*, Columbia University Press, New York.

Burhanuddin, J. 1992, 'Pasang surut industri batik kaum santri Pekajangan', *Ulumul Qur'an*, vol. 3, no. 3, pp. 52-9.

Burke, P. 2000, *A Social History of Knowledge: From Gutenberg to Diderot*, Polity, Cambridge.

Calhoun, C. (ed.) 1992, *Habermas and the Public Sphere,* The MIT Press, Massachusetts.

Cammack, M. 1997, 'Indonesia's 1989 religious judicature act: Islamization of Indonesia or Indonesianization of Islam?', *Indonesia*, no. 63, pp. 143-168.

Castles, L. 1967, *Religion, Politics, and Economic Behavior in Java:*

the Kudus Cigarette Industry, Yale University (Southeast Asian Studies), New Haven.

Censis & Dibinperta 1996, *The Baseline Study of IAIN: The Guideline of IAIN Development Plan for the Twenty-five Years*, Censis & Dibinperta, Jakarta.

Collins, R. 1998, *The Sociology of Philosophies: A global Theory of Intellectual Change*, The Belknap Press of Harvard University Press, Massachusetts.

Coppel, C. A. 1986, 'From Christian mission to Confucian religion: the Nederlandsche zendingsvereeniging and the Chinese of West Java 1870-1910' in *Nineteeth and Twentieth Century Indonesia: Essays in Honour of Professor J. D. Legge*, eds D. P. Chandler and M. C. Ricklefs, Monash University (Centre of Southeast Asian Studies), Melbourne, pp. 15-39.

Corfield, P. J. 1991, 'Introduction: historians and language' in *Language, History and Class*, ed P. J. Corfield, Basil Blackwell, Oxford, pp. 1-29.

Coser, L. 1965, *Men of Ideas*, Quill, New York.

Cox, H. 1984, *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology,* Simon and Suster, New York.

Crouch, H. 1979, 'Partimonialism and military rule in Indonesia', *World Politics*, no. 31, pp. 571-8

______1988, *The Army and Politics in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca.

Dahrendorf, R. 1959, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Routledge, London.

Damanik, A. S. 2002, *Fenomena Partai Keadilan: Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia*, Teraju, Jakarta.

Darban, A. A. 2000: *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*, Tarawang, Yogyakarta.

Day, A. 1983, 'Islam and literature in South-East Asia' in *Islam in*

South-East Asia, ed M. B. Hooker, E. J. Brill, Leiden, 130-159.

Day, C. 1972, *The Policy and Administration of the Dutch in Java*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.

DDII 2001, *Khittah Da'wah Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia*, DDII, Jakarta.

De Indische Gids 1914, 'Dr. Radjiman ordeel over de SI', pp. 65-66.

Dekmejian, R. H. 1995, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, Syracuse University Press, New York.

Della Porta, D., & Diani, M. 1999, *Social Movements: An Introduction*, Blackwell Publisher, Oxford.

Denoeux, G. 1993, 'Religious networks & urban unrest: Lessons from Iranian & Egyptian Experiences' in *The Violence Within: Cultural & Political Opposition in Divided Nations*, ed K. B. Warren, Westview Press, Oxford, pp. 123-155.

Departemen Agama, RI. 1998, *Peserta Program Studi di Luar Negeri*, unpublished document.

______1998, *Peserta Program Pembibitan Calon Dosen IAIN Se-Indonesia*, unpublished document.

______1998, *Jumlah dan Keadaan Mahasiswa Indonesia di Timur Tengah*, unpublished document.

Departemen Penerangan 1983, *Lampiran Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di Depan Dewan Perwakilan Rakyat R. I. 1983*, Departemen Penerangan, Jakarta.

Departemen Penerangan 1988, *Lampiran Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di Depan Dewan Perwakilan Rakyat R. I. 1988*, Departemen Penerangan, Jakarta.

Dewantara, K. H. 1952, 'Djiwa nasional jang berdasarkan Islam', preface in Amelz's *H. O. S. Tjokroaminoto, Hidup dan Perdjuangannya*, Vol.1, Bulan Bintang, Jakarta, pp. 29-31.

De Tocqueville, A. 1835, *Democracy in America*, Vintage Books,

New York.

Dhakidae, D. 2003, *Cendekiawan dan Kekuasaan dalam Negara Orde Baru*, Gramedia, Jakarta.

Dhofier, Z. 1982, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai,* LP3ES, Jakarta.

______1992, 'The intellectualization of Islamic studies in Indonesia', *Indonesia Circle*, no. 58 (June), pp. 19-31.

______2000, 'Refleksi atas visi dan misi IAIN' in *Problem & Prospek IAIN: Ontologi Pendidikan Islam*, eds K. Hidayat and H. Prasetyo, Departemen Agama RI, Jakarta, pp. 87-100.

Diani, M. 2000, 'The concept of social movement' in *Readings in Contemporary Political Sociology*, ed K. Nash, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 155-176.

Dick, H. et.al. (eds.) 2002, *The Emergence of A national Economy: An Economic History of Indonesia, 1800-2000*, Allen & Unwin, NSW.

______2002, 'Formation of the nation-state, 1930s-1966' in *The Emergence of A national Economy: An Economic History of Indonesia, 1800-2000*, eds H. Dick at.al., Allen & Unwin, NSW, pp. 153-193.

Dijk, C. van 1981, *Rebellion under the Banner of Islam*, Martinus Nijhoff, The Hague.

Dipojono, H. K. 2002, 'Bang Imad yang saya kenal' in *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya,* eds J. Asshiddiqie et.al., Gema Insani Press, Jakarta, pp. 215-221.

Djajadiningrat, A. 1977, 'Reminiscences about life in a pesantren, 1936' in *Indonesia: Selected Documents on Colonialism and Nationalism, 1830-1942*, ed Chr. L. M. Penders, University of Queensland Press, Queensland, pp. 252-255.

Djamily, M. 1986, *Mengenal Kabinet RI Selama 40 Tahun Indonesia Merdeka*, Kreasi Jaya Utama, Jakarta.

Djiwandono, S. 1969, '*Beberapa tjatatan tentang persoalan pelatjuran intelektuil', Indonesia Raya* (24 April).

Dobbin, C. 1983, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra, 1784-1847*, Curzon, London.

DPP BKPRMI 2000, *Laporan Pertanggungjawaban DPP BKPRMI Periode 1997-2000*, DPP BKPRMI, Jakarta.

DPP Golkar 1994, *30 Tahun Golkar*, DPP Golkar, Jakarta.

Drewes, G. W. J. 1978, *An Early Javanese Code of Muslim Ethics,* Nijhoff, The Hague.

Eagleton, T. 1976, *Criticism and Ideology*, New Left Books, London.

______1997, *The Function of Criticism*, Verso, London.

Eder, K. 1993, *The New Politics of Class*, Sage Publications, London.

Effendy, B. 1994: *Islam and the State: The Transformation of Islamic political Ideas and Practices in Indonesia*, thesis (Ph.D)—the Ohio State University, USA, photocopy, University Microfilms:1996, Ann Arbor, Michigan.

Eickelman, D. F. & Piscatori, J. 1996: *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton.

Eisenstadt, S. N. 1973, 'Intellectuals and tradition' in *Intellectuals and Tradition*, eds S. N. Eisenstadt and S. R. Graubard, Humanities Press, New York, pp. 1-19.

Eldridge, P. 1995, *Non-Government Organizations and Democratic Participation in Indonesia*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.

______1996, 'Development, democracy and non-govermental organizations in Indonesia', *Asian Journal of Political Science*, vol. 4, no. 1, pp. 17-35.

Elson, R. E. 2001, *Suharto: A Political Biography*, Cambridge University Press, Cambridge.

Emmerson, D. K. 1976, *Indonesia's Elite: Political Culture and Cultural Politics*, Cornell University Press, Ithaca.

______1989, 'Islam and regime in Indonesia: who's coopting whom', paper delivered at the annual meeting of the American Political Science Association, Atlanta, Georgia (August, 31).

Esposito, J. L & Voll, J. O. 1999, *Demokrasi di Negara-Negara Muslim*, Mizan, Bandung.

Etzioni-Halevy, E. 1985, *The Knowledge Elite and The Failure of Prophecy*, George Allen& Unwin, Sydney.

Eyerman, R. 1994, *Between Culture and Politics: Intellectuals in Modern Society*, Polity Press, Cambridge.

Eyerman, R. & Jamison, A. 1991, *Social Movements: A Cognitive Approach*, the Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

______1998, *Music and Social Movements: Mobilizing Traditions in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.

Fadhali, A. (ed.) 1969, *Partai NU dengan Aqidah dan Perkembangannya*, Toha Ma'ruf, Semarang:

Fairclough, N. 1999, *Discourse and Social Change*, Polity Press, Cambridge.

Fadjar, M. 1998, *Madrasah dan Tantangan Modernitas*, Mizan, Bandung.

Fatwa, A. M. 1999, *Dari Mimbar ke Penjara: Suara Nurani Pencari Keadilan dan Kebebasan*, Mizan, Bandung.

Fealy, G. 1996, 'Wahab Chasbullah, traditionalism and the political development of Nahdlatul Ulama' in *Nahdlatul Ulama, Traditional Islam and Modernity in Indonesia*, eds G. Barton and G. Fealy, Monash Asia Institute, Clayton, pp. 1-41.

______2003, *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, LKIS, Yogyakarta.

Febvre, L. & Martin, H-J. 1997, *The Coming of the Book*, Verso, London.

Federspiel, H. M. 1970, 'The Muhammadijah: a study of an orthodox Islamic movement in Indonesia', *Indonesia*, no. 10 (October), pp. 57-79.

______1977, 'Islam and Nationalism', *Indonesia*, no. 24 (October), pp. 39-47.

______1992, *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia*, Nova Science Publisher, New York.

______1995, *A Dictionary of Indonesian Islam*, Ohio University Center for International Studies, Athens.

Feillard, A. 1997, 'Traditionalist Islam and the state in Indonesia: the road to legitimacy and renewal' in *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*, eds R. W. Hefner & P. Horvatich, University of Hawai'i Press, Honolulu, pp. 129-153.

Feith, H. 1957, *The Indonesian Elections of the 1955*, Cornell University Press, Ithaca.

______1962, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca.

______1963, 'Dynamics of guided democracy', in *Indonesia,* ed R. T. McVey, HRAF Press, New Haven, pp. 309-409.

______1980, 'Repressive-developmentalist regimes in Asia: old strengths, new vulnerabilities', *Prisma*, no. 19, pp. 39-55.

Feith, H. & Castles, L. (eds.) 1970, *Indonesian Political Thinkings, 1945-1965*, Cornell University Press, Ithaca.

Feuer, L. S., 1976, 'What is an intellectual?' in *The Intelligentsia and The Intellectuals: Theory, Method and Case Study*, ed A. Gella, Sage Publications Ltd., London, pp. 47-58.

Fisher, C. A. 1964, *Southeast Asia: A Social, Economic and Political Geography*, Methuen, London.

Fischer, L. 1959, *The Story of Indonesia*, Harper, New York.

Foucault, M. 1972, *The Archaeology of Knowledge*, trans A. M.

Sheridan-Smith, Tavistock Publications. London.

______1976, *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*, trans Robert Hurley, Penguin, London.

______1979a, *Discipline and Punish: The Birth of the Prisons*, trans A. Sheridan. Random House, New York.

______1979b, 'Truth and Power: Interview with Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino' in *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*, eds Morris et.al., Feral Publications, Sydney, pp. 29-48.

______1980, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings*, trans C. Gordon et.al., Pantheon Random House, New York.

______1988, 'The ethic of care for the self as a practice of freedom' in *The Final Foucault*, eds J. Bernauer and. D. Rasmussen, MIT Press, Boston, pp. 1-20.

______1991, 'Politics and the study of discourse' in *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, eds G. Burchell, C. Gordon and P. Miller, Harvester Wheatsheaf, London, pp. 53-72.

______1994, 'Genealogy and social criticism' in *The Postmodern Turn: New Perspectives on Social Theory*, ed S. Seidman, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 39-45.

______1996, 'Nietzche, genealogy, history' in *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, ed L. Cahoone, Blackwell Publishers, Cambridge, 360-381.

______2000, 'The subject and power' in *Readings in Contemporary Political Sociology*, ed K. Nash, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 8-26.

Foulcher, K. 1986, *Social Commitment in Literature and the Arts: The Indonesian 'Institute of Peoples' Culture' 1950-1965*, Monash Univeristy (Centre of Southeast Asian Studies Monash University), Melbourne.

Fromm, E. 1942, *Escape from Freedom*, Routledge and Kegal Paul, London.

Furnivall, J. S. 1944: *Netherlands India: A Study of Plural Economy*, Cambridge University Press, Cambridge.

______1980, 'Plural societies' in *Sociology of South-East Asia: Reading on Social Change and Development*, ed H-D. Evers, Oxford University Press, Kuala Lumpur, pp. 86-103.

Gandhi, L. 1998, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, NSW.

Geertz, C. 1960, 1976, *The Religion of Java*, University of Chicago Press, Chicago.

______1963, *Peddlers and Princes*, University of Chicago Press, Chicago.

______1965, 'Modernization in a Muslim society: the Indonesian case' in *Religion and Progress in Modern Asia*, ed R. N. Bellah, Free Press, New York, pp. 93-108.

______1968, 1971, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Yale University, New Haven.

______1972, 'Afterward: the politics of meaning' in *Culture and Politics in Indonesia*. Eds C. Holt et. al., Cornell University Press, Ithaca, pp. 319-335.

______1973, 'Primordial sentiments and civil politics in the new states: the integrative revolution' in *Southeast Asia: The Politics of National Integration*, ed J. T. McAlister, Jr., Random House, New York, pp. 42-54.

Geertz, H. 1963, 'Indonesian culture and communities' in *Indonesia*, ed R. McVey, HRAF Press, New Haven, pp. 24-96.

______(ed.) 1964, *Letters of a Javanese Princess*, trans A. L. Symmers, W. W. Norton, New York.

Gella, A. 1976, 'An introduction to the sociology of the intelligentsia' in *The Intelligentsia and The Intellectuals: Theory, Method and*

Case Study, ed A. Gella, Sage Publications Ltd., London, pp. 9-32.

Gellner, E. 1988, *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History*, Collins-Harvill, London.

______1992, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, London.

Ghazali, M. J. 1998a, 'Dunia pelajar Islam Indonesia' in *Pilar Dasar Gerakan PII: Dasa Warsa Pertama Pelajar Islam Indonesia*, eds M. H. Thamrin & Ma'roov, Karsa Cipta Jaya, Jakarta, pp. 19-33.

Ghazali, Z., et.al. 1998b, *Tokoh Pemikir Paham Kebangsaan: Prawoto Mangkusasmito, Wilopo, Ahmad Subarjo*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, Jakarta.

Gibb, H. A. R. 1932, *Whither Islam?: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, Victor Gollancz Ltd, London.

Giddens, A. 1984, *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge.

______1985, *The Nation-State and Violence: Vol. 2 of a Contemporary Critique of Historical Materialism*, Polity Press, Cambridge.

______1990, *Sociology*, Polity Press, Cambridge.

Giesen, B, 1998, *Intellectuals and the Nation: Collective Identity in a German Axial Age*, trans N. Levis & A. Weisz, Cambridge University Press, Cambridge.

Gilsenan, M. 1973, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion,* Oxford University Press, London.

GoGwilt, C. 1995, 'Pramoedya's fiction and history: an interview with Pramoedya Ananta Toer January 16, Jakarta, Indonesia' in *Pramoedya Ananta Toer 70 Tahun: Essay to Honour Pramoedya Ananta Toer's 70th Year*, ed B. Hering, Yayasan Kabar Seberang, Netherlands, pp. 1-36.

Gonda, J. 1952, *Sanskrit in Indonesia*, International Academy of

Indian Culture, Nagpur.

Gouldner, A. W. 1979, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class*, The Macmillan Press, London.

Gramsci, A. 1959: *The Modern Prince and Other Writings*, trans L. Marks, International Publishers, New York.

______1971, *Selections from the Prison Notebooks*, eds and trans Q. Hoare and G. N. Smith, Lawrence & Wishart, London.

______1995, *Further Selections from the Prison Notebooks*, ed and trans D. Boothman, Lawrence & Wishart, London.

Gregory, A. 1976, *Recruitment and Factional Patterns of the Indonesian Political Elite: Guided Democracy and The New Order*, thesis (Ph.D)—Columbia University, USA, photocopy, University Microfilms: 1976, Ann Arbor, Michigan.

Habermas, J. 1989, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Polity Press, Cambridge.

______2000, 'The public sphere' in *Readings in Contemporary Political Sociology*, ed K. Nash, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 288-294.

Hadi, A. 1999, *Kembali ke Akar, Kembali ke Sumber: Esai-Esai Sastra Profetik dan Sufistik*, Pustaka Firdaus, Jakarta.

Hadi, Y. S. 2000, *Masjid Kampus untuk Ummat & Bangsa: Masjid Arief Rahman Hakim UI*, Masjid ARH UI & LKB-Nusantara, Jakarta.

Hadisutjipto, S. Z. 1977, *Gedung STOVIA sebagai Cagar Budaya*, Pemertintah DKI Jakarta (Dinas Musium & Sejarah), Jakarta.

Hakim, L. E. 1969, 'Pelatjuran intelektuil di zaman resim Soekarno: sebuah tanggapan', *Indonesia Raya* (25 April).

Hall, S. 1997, 'Who needs 'identity'?' in *Questions of Cultural Identity*, eds S. Hall & P. du Gay, SAGE Publications, London, pp. 1-17.

______2000, 'The question of cultural identity' in *Readings in*

Contemporary Political Sociology, ed K. Nash, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 115-122.

Hamka 1952, 'H.O.S. Tjokroaminoto membukakan mataku' in *H.O.S. Tjokroaminoto Hidup dan Perdjuangannya*, Vol. 1, ed Amelz, Bulan Bintang, Jakarta, pp. 34-40.

Hanke, S. H. 2003, 'Refleksi tentang perubahan rezim', *Tempo* (May 11).

Haralambos, M. & Heald, R. 1980, *Sociology: Themes and Perspectives*, University Tutorial Press, Slough.

Haris, S. 1997, 'Struktur, proses dan fungsi pemilihan umum: catatan pendahuluan', in *Pemilihan Umum di Indonesia: Telaah atas Struktur, Proses dan Fungsi*, eds S. Haris et.al., PPW-LIPI, Jakarta, pp. 1-14.

______1977, 'Pemilihan umum dan dilema perwakilan politik' in *Pemilihan Umum di Indonesia: Telaah atas Struktur, Proses dan Fungsi*, eds S. Haris et.al., PPW-LIPI, Jakarta, pp. 73-104.

Harjono, A. & Hakiem, L. 1997, *Di Sekitar Lahirnya Republik: Bakti Sekolah Tinggi Islam dan Balai Muslimin Indonesia Kepada Bangsa*, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia, Jakarta.

Hartoko, D. 1981, *Golongan Cendekiawan, Mereka yang Berumah di Angin: Sebuah Bunga Rampai*, Gramedia, Jakarta.

Hasbullah, M. 1999, *The Making of Hegemony: Cultural Presentations of the Muslim Middle Class in Indonesian New Order Period*, thesis (Masters)—the Australian National University, Canberra.

Hassan, M. K. 1975, *Contemporary Muslim Religio-Political Thought in Indonesia: The Response to 'New Order Modernization'*, thesis (Ph.D)—Columbia University, USA, photocopy, University Microfilms: 1979, Ann Arbor, Michigan.

______1980, *Muslim Intellectual Response to 'New Order' Modernization in Indonesia*, Dewan Bahasa dan Pustaka Kementterian Pelajaran Malaysia, Kuala Lumpur.

Hatta, M. 1957, *Tanggung Djawab Moril Kaum Inteligensia*, Penerbit Fasco, Jakarta.

______1960, *Demokrasi Kita*, Pandji Masjarakat, Jakarta.

______1928, 1998, 'Tentang nama Indonesia', *De Socialist,* no. 1 (December 1928). Republished in *Kebangsaan dan Kerakyatan: Karya Lengkap Bung Hatta*, *Vol. 1* (1998), LP3ES, Jakarta, pp. 13-15.

Hayness, J. 1997, *Democracy and Civil Society in the Third World: Politics & New Political Movements*, Polity Press, Cambridge.

Hazairin, 1962, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Tintamas, Jakarta.

Hefner, R. W. 1993, 'Islam, state and civil society: I.C.M.I. and the struggle for the Indonesian middle class', a working paper, Boston University, Massachusetts.

______1997, 'Print Islam: mass media and ideological rivalries Among Indonesian Muslims', *Indonesia*, no. 64, pp. 77-102.

Hill, A. H. 1970, *The Hikayat Abdullah: An Annotated Translation*, O.U.P., Kuala Lumpur.

Hill, H & Mackie, J. 1994, 'Introduction' in *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, ed H. Hill, Allen & Unwin, NSW, pp. xxii-xxxv.

Hindess, B. 1996, *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*, Blackwell Publishers, Cambridge.

Hindley, D. 1970, 'Alirans and the fall of the Old Order', *Indonesia*, no. 9, pp. 23-66.

Hisbullah, P. H. 2002, *Sejarah dan Perkembangan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah*, Monograph, IMM, Jakarta.

Hobsbawn, E. & Ranger, T. (eds.) 1983: *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hodgson, M. 1974, *The Venture of Islam*. Vols. 1 & 3, University of Chicago Press, Chicago.

Hoerip, S. 1966, 'Apakah benar kaum intelektuil Indonesia tak terkalahkan?', *Kompas* (27 June).

Hoogvelt, A. M. M. 1978, *The Sociology of Developing Societies,* McMillan, London.

Hooker, M. B. (ed.) 1983, *Islam in South-East Asia*, E. J. Brill, Leiden.

Hooker, V. M. (ed.) 1995, *Culture and Society in New Order Indonesia*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.

Hull, T. H. & Jones, G. W. 1994, 'Demographic perspectives' in *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, ed H. Hill, Allen & Unwin, NSW, 123-178.

Huntington, S. P. 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York.

Hurgronje, C. S. 1931, *Mekka in the Latter Part of the 19th Century*, E. J. Brill, Leiden.

ICMI 1996, *Buku Saku Anggota ICMI*, Sekretariat ICMI, Jakarta.

ICMI Database 1997, *Statistic Jenjang & Jenis Pendidikan Anggota ICMI*, unpublished document.

______1998, *Laporan Perkembangan Anggota ICMI, Januari 1998 s/d Juni 1998*, Unpublished document.

Imawan, R. 1989, *The Evolution of Political Party Systems in Indonesia: 1900 to 1987*, University Microfilms International, Michigan.

IMM 1998, *Sejarah Kelahiran dan Perkembangan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah*, unpublished document.

Ingleson, J. 1979, *Road to Exile: The Indonesian Nationalist Movement 1927-1934*, Heinemann for the Asian Studies Association of Australia, Singapore.

Innis, H. A. 1951, *The Bias of Communication*, the University of Toronto Press, Toronto.

Islamic Research Center (ed.) 1970, *Pembaharuan Pemikiran Islam*, Islamic Research Center, Jakarta.

Ismail, T. & Moeljanto, D. S. (eds.) *1995, Prahara Budaya: Kilas-Balik Ofensif Lekra/PKI dkk.,* Mizan, Bandung.

Jackson, K. D. & L. W. Pye (eds.) 1978: *Political Power and Communication in Indonesia*, University of California Press, Berkeley.

Jaiz, H. A. 1999, *Di Bawah Bayang-Bayang Soekarno-Soeharto: Tragedi Politik Islam Indonesia dari Orde Lama hingga Orde Baru*, Darul Falah, Jakarta.

Jay, M. 1993, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge, London.

Jenkins, D. 1984, *Suharto and His Generals: Indonesian Military Politics 1975-1983*, Cornell Modern Indonesia Project, Ithaca.

Johns, A. H. 1979, *Cultural Options and the Role of Tradition: A Collection of Essays on Modern Indonesian and Malaysian Literature*, Faculty of Asian Studies & ANU Press, Canberra.

Johnson, P. 1988, *Intellectuals*, Weidenfeld & Nicolson, London.

Jones, G. W. 1976, 'Religion and education in Indonesia', *Indonesia*, no. 22, pp. 19-56.

Jones, R. 1973, 'Earl, Logan, and "Indonesia"', *Archipel,* no. 16.

Junge, G. 1973, *The Universities of Indonesian: History and Structure*, the Bremen Economic Research Society, Bremen.

Junus, M. 1960, *Sedjarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Pustaka Mahmudiah, Jakarta.

Kahin, A. 1999, *Rebellion to Integration: West Sumatra and the Indonesian Polity*, Amsterdam University Press, Amsterdam.

Kahin, G, McT. 1952, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Cornell University Press, Ithaca.

______1993, 'In memoriam: Mohammad Natsir (1907-1993)',

Indonesia, no. 56 pp. 159-65.

Karim, A. 1938, 1990, 'Studenten Islam Studieclub', *Moslemse Reveil*, vol. 3, no. 5, November 1938. Republished as appendix in Saidi's *Cendekiawan Islam Zaman Belanda* (1990), Yayasan Piranti Ilmu, Jakarta, pp. 89-91.

Karim, R. 1999, *Negara dan Peminggiran Islam Politik Politik*, Tiara Wacana, Yogyakarta.

Kartamihardja, A. 1954, *Polemik Kebudajaan: Pokok-Pokok Pikiran St. Takdir Alisjahbana, Sanusi Pane, Purbatjaraka, Sutomo, Tjindarbumi, Adinegoro, M. Amir [dan] Ki Hadjar Dewantara*, Perpustakaan Perguruan Kementeriaan P. P. dan K, Jakarta.

Kartodirdjo, S. 1966, *The Peasants' Revolt of Banten in 1888, Its Conditions, Course and Sequel: A Case Study of Social Movements in Indonesia*, Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage.

______1991, *Modern Indonesia, Tradition and Transformation: A Socio-Historical Perspective*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

Kauppi, N. 1996, *French Intellectual Nobility: Institutional and Symbolic Transformation in the Post-Sartrian Era*, State University of New York, New York.

Kementerian Penerangan 1954, *Kepartaian dan Parlementaria Indonesia*, Kementerian Penerangan, Jakarta.

King, D. Y. 1977, 'Authoritarian rule and state corporatism in Indonesia', paper presented to the 1977 Annual Meeting, the American Political Science Association, Washington D.C., September 1-4.

Koentjaraningrat 1963, '*The Religion of Java*: a review', *Madjalah Ilmu-Ilmu Sastra*, vo. 1, no. 2 , pp. 188-91.

Koentowidjojo 2001, *Periodisasi Sejarah Kesadaran Keagamaan Umat Islam Indonesia: Mitos, Ideologi, dan Ilmu*, Gadjah Mada University, Yogyakarta.

Konrád, G. & Szelényi, I. 1979, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, trans A. Arato and R. E. Allen, Harvester Press, Sussex.

Korver, A.P.E. 1982, *Sarekat Islam: Gerakan Ratu Adil?,* Grafitipers, Jakarta.

Kridalaksana, H. 1994, 'Cendekiawan sarjana dan sarjana cendekiawan', *Kompas* (2 August).

Laclau, E. & Mouffe, C. 1985, *Hegemony & Socialist Strategy*, Verso, Sussex.

Laffan, M. F. 2003, *Islamic Nationhood and Colonial Indonesia: The Umma below the Winds*, RoutledgeCurzon, London.

Landau, J. M. 1994, *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Clarendon Press, Oxford.

Lanternari, V. 1963, *The Religions of the Oppressed: A Study of Modern Messianic Cults,* Macgibbon & Kee, London.

Lapidus, I. M., 1995, *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lasch, C. 1965, *The New Radicalism in America 1889-1963: The Intellectual as a Social Type*, Norton, New York.

Latif, Y. 1994, 'Kondisi SDM Iptek Indonesia menjelang PJP II', *Afkar*, vol. 2, no. 1, pp. 43-67.

______1999a, *On Secularisation and Islamisation in Indonesia: A Sociological Interpretation*, thesis (Masters)—The Australian National University, Canberra.

______1999b, *Masa Lalu yang Membunuh Masa Depan: Krisis Agama, Pengetahuan dan Kekuasaan Dalam Kebudayaan Teknokratis*, Mizan, Bandung.

______& Ibrahim, I.S. (eds.) 1996, *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana di Panggung Orde Baru*, Mizan, Bandung.

Lecercle, J-J. 1994, 'Postmodernism and language' in *Postmodernism and Society*, eds R. Boyne and A. Rattansi, Macmillan, London,

pp. 76-96.

Lechte, J. 1995, *Fifty Key Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity*, Routledge, London.

Lee, Kam Hing. 1977, 'Education and nationalism in Indonesia' in *The History of Southeast, South and East Asia: Essays and Documents*, ed Khoo Kay Kim, Oxford University Press, Kuala Lumpur, pp. 155-165.

______1995, *Education and Politics in Indonesia, 1945-1965*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur.

Legge, J. D. 1988, *Intellectual and Nationalism in Indonesia: A Study of the Following Recruited by Sutan Sjahrir in Occupation Jakarta*, Cornell Modern Indonesian Project, Ithaca.

______1981, 'Daulat Ra'jat and the ideas of the Pendidikan Nasional Indonesia', *Indonesia*, no. 32, pp. 151-168.

Lemke, J.L. 1995, *Textual Politics: Discourse and Social Dynamics*, Taylor & Francis, London.

Lenin, V. I. 1977, *Selected Works*, vol. 1, Progress Publishers, Moscow.

Lerner, D. 1958, *The Passing of Traditional Society*, The Free Press, Illinois.

Levine, D. 1969, 'History and social structure in the study of contemporary Indonesia', *Indonesia*, no. 7, pp. 5-19.

Liddle, R. W. 1973, 'Modernizing Indonesian politics' in *Political Participation in Modern Indonesia*, ed R. W. Liddle, Yale University Press, New Haven, pp. 177-206.

______1995, 'Islam and politics', paper presented at the seminar on Islam in Southeast Asia, Jakarta, 30-1 June 1995.

______1996a, 'The Islamic turn in Indonesia: a political explanation', *Journal of Asian Studies*, vol. 55, no. 3, pp. 613-34.

______1996b, *Leadership and Culture: An Indonesian Politics*, Allen & Unwin, NSW.

Lijphart, A. 1977, *Democracy in Plural societies*, Yale University Press, New Haven.

Lipset, S. M. 1960, *Political Man*, Heinemann, London.

Lombard, D. 1996a, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, *vol. 1 (Batas-Batas Pembaratan),* Gramedia, Jakarta.

______1996b, *Nusa Jawa: Silang Budaya*, *vol. 2 (Jaringan Asia),* Gramedia, Jakarta.

Lukens-Bull, R. A. 2000, 'The history of the Western canon on Indonesian Islam', *International Journal Ihya 'Ulum al-Din*, vol. 2, no. 1, pp. 1-20.

Lyotard, J. F. 1984, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester.

Maarif, A. S. 1985, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*, LP3ES, Jakarta.

______1996, *Islam dan Politik: Teori Belah Bambu, Masa Demokrasi Terpimpin (1959-1965),* Gema Insani Press, Jakarta.

Macdonnel, D. 1995, *Theories of Discourse: An Introduction*, Blackwell, Oxford.

Mackie, J. & MacIntyre, A. 1994, 'Politics' in *Indonesia's New Order: The Dynamics of Socio-Economic Transformation*, ed H. Hill, Allen & Unwin, NSW, pp. 1-153.

Madjid, N. 1984, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*, Mizan, Bandung.

______1990, 'Catatan Kecil Tentang HMI sekitar 1966' in *Dies Natalis Keempat Puluh Tiga HMI*, ed Tim PB HMI, PB HMI, Jakarta, pp. 33-34,

______1990, 'Beberapa pandangan pendahuluan tentang 'Ikatan Sarjana Muslim Indonesia' (ISMI)', Unpublished paper.

______1968, *Modernisasi ialah Rationalisasi Bukan Westernisasi*, Liga Demokrasi, Bandung.

______2002, 'Dari demokrasi Minangkabau ke demokrasi Indonesia', Unpublished paper.

Mahasin, A. (ed.) 1983, *Cendekiawan dan Politik*, LP3ES, Jakarta.

Mahendra, Y. I. 1995, 'Combining activism and intellectualism: the biography of Muhammad Natsir', *Studia Islamika,* vol. 2, no.1, pp. 111-47.

Maier, H. M. J. 1993, 'From heteroglossia to polyglossia: the creation of Malay and Dutch in the Indies', *Indonesia*, no. 56, pp. 37-65.

Malaka, T. 1991, *From Jail to Jail*. Vol. 1, trans H. Jarvis, Ohio University Center for International Studies, Athens.

Malik, D.D. & Ibrahim, I.S. 1998, *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran & Aksi Politik Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, and Jalaluddin Rakhmat*, Zaman Wacana Muda, Bandung.

Mandan, A. M. (ed.) 2001, *Subchan Z. E., Sang Maestro: Politisi Intelektual dari Kalangan NU Modern*, Pustaka Indonesia Satu, Jakarta.

Mangoenkoesoemo, G. 1918, 1981, 'De geboorte van Boedi Oetomo'in *Soembangsih: Gedenkboek Boedi Oetomo, 1908-20 Mei 1918,* ed *Nederlandsch Indië Oud & Nieuw* (1918), p. 9. Republished in *Cahaya di Kegelapan* (1981), eds P. Soeharto & A. Z. Ihsan, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 25-39.

Mannheim, K. 1936, *Ideology and Utopia: an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Harcourt Brace &World, New York.

______1952, Essays in the Sociology of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London.

Mardatillah, F. 1997, *Intellectual Responses to the Establishment of Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI), 1990-1995*, thesis (Masters)—McGill University, Canada. Photocopy, University Microfilms: 2001, Ann Arbor, Michigan.

Marx, K. 1974, *Surveys from Exile*, trans D. Fernbach, Vintage Books, New York.

Mas'oed, M. 1983, *The Indonesian Economy and Political Sructure during the Early New Order, 1966-1971*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Mastuhu 1994, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren: Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, INIS, Jakarta.

Matheson, V. 1986, 'Strategies of survival: the Malay royal line of Lingga-Riau', *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 17, no. 1, pp. 5-38.

______1989, 'Pulau Penyengat: nineteenth century Islamic centre of Riau', *Archipel*, no. 37.

Mauldin, L. W. 1981, *The Colonial Influences of Indonesian Education*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Maxwell, J. R. 1997, *Soe Hok-Gie: A Biography of a Young Indonesian Intellectual*, thesis (Ph.D)—The Australian National University, Canberra.

McLeish, K. 1993, *Key Ideas in Human Thought,* Bloomsbury, London.

McLuhan, M. 1964, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Routledge & Kegan Paul Ltd, London.

McVey, R. T. 1965, *The Rise of Indonesian Communism*, Cornell University Press, Ithaca.

______1989, 'Faith as the outsider: Islam in Indonesian politics' in *Islam in the Political Process*, ed J. P. Piscatori, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 199-225.

______1990, 'Teaching modernity: The PKI as an educational institution', *Indonesia*, no. 50, pp. 5-27.

Meeker, M. E. 1994, 'Intelektual Muslim baru di Republik Turki',

Islamika, no. 5, pp. 84-102.

Melucci, A. 1996, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge.

Messer, A. 1994, 'Effects of the Indonesian national revolution and transfer of power on the scientific establishment', *Indonesia*, no. 58, pp. 41-68.

Messick, B. 1993, *The Calighraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, University of California Press, Berkeley.

Miller, N. 1999, *In the Shadow of the State: Intellectuals and the Quest for National Identity in Twentieth-Century Spanish America*, Verso, London.

Mills, S. 1999, *Discourse*, Routledge, London.

Milner, A. 1996, *Literature, Culture & Society*, Allen & Unwin, NSW.

Milner, A. C. 1995, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and the Expansion of the Public Sphere*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ministry of Education and Culture, 1997, Educational Profile of Indonesia, the Ministry of Education and Culture, Jakarta.

Ministry of Education 1956, *Development of Education in Indonesia*, the Ministry of Education, Jakarta

______1958, *A Minister of Education Statistical Supplement*, the Ministry of Education, Jakarta

Mintaredja, H. S. 1971, *Renungan Pembaharuan Pemikiran: Masjarakat Islam dan Politik di Indonesia*, Permata Press, Jakarta.

Mintz, J. S. 1959, 'Marxism in Indonesia' in *Marxism in Southeast Asia: A Study of Four Countries*, ed F. N. Trager, Stanford University Press, California, pp. 171-239.

______1965, *Mohammed, Marx, and Marhaen: The Roots of Indonesian Socialism*, Pall Mall Press, London.

Mobini-Kesheh, N. 1999, *The Hadrami Awakening: Community and Identity in the Netherlands East Indies, 1900-1942*, Cornell University (SEAP), Ithaca.

Mona, A. 1999, *Pendidikan Islam dan Pergeseran Orientasi: Studi Kasus Alumni Al-Azhar*, LP3ES, Jakarta.

Mortimer, R. 1969, 'Class, social cleavage and Indonesian communism', *Indonesia*, no. 8, pp. 1-19.

Mouffe, C. 2000, 'Hegemony and new political subjects: toward a new concept of democracy' in *Readings in Contemporary Political Sociology*, ed K. Nash, Blackwell Publishers, Oxford, pp. 295-309.

Mrázek, R. 1994, *Sjahrir: Politics and Exile in Indonesia*, Cornell University (SEAP), Ithaca.

Munhanif, A. 1998, 'Prof. Dr. A. Mukti Ali: modernisasi politik-keagamaan Orde Baru' in *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik,* eds A. Azra & S. Umam, INIS, Jakarta, pp. 269-319.

Nagazumi, A. 1972, *The Dawn of Indonesian Nationalism. The Early Years of the Budi Utomo 1908-1918*, Institute of Developing Economies, Tokyo.

Nahirny, V. C. 1983, *The Russian Intelligentsia: From Torment to Silent*, Transaction Books, London.

Nakamura, M. 1976, *The Crescent Arises over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadijah Movement in a Central Javanese Town*, thesis (Ph.D)—Cornell University, USA. Photocopy, University Microfilms: 1979, Ann Arbor, Michigan.

______1999, 'Prospects for Islam in post-Soeharto Indonesia', *Asia-Pacific Review*, vol. 6, no.1, pp. 89-108.

Nash. K. (ed.) 2000, *Readings in Contemporary Political Sociology*, Blackwell Publishers, Oxford.

Nasution, A. B. 1995, *Aspirasi Pemerintahan Konstitusional di*

Indonesia: Studi Sosio-Legal atas Konstituante, 1956-1959, Grafiti, Jakarta.

Natsir, M. 1931, 'Indonesisch Nationalisme', *Pembela Islam*, no. 36 (October).

______1954a, *Capita Selecta*, W. Van Hoeve, Bandung.

______1954b, *Some Observation Concerning the Role of Islam in National and International Affairs*, An address originally made before the Pakistan Institute of World Affairs, Cornell University, Ithaca.

______1969, *Fiqhud-da'wah: Djedjak Risalah dan Dasar-Dasar Da'wah*, DDII, Jakarta. The revised edition is published in 1971 by Jajasan Da'wah Islamijah (Surabaya).

Nelson, G. K. 1987, *Cults, New Religions and Religious Creativity*, Routledge & Kegan Paul, London.

Nieuwenhuys, R. 1999, *Mirror of the Indies*, Periplus, Singapore.

Noer, D. 1973, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, Oxfod University Press, Singapore.

______1978, 'Jong Islamieten Bond (Persatuan Pemuda Islam)' in *Mohamad Roem 70 Tahun: Pejuang Perunding,* ed S. Soemarsono, Bulan Bintang, Jakarta, pp. 240-255.

______1980, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1900-1942*, LP3ES, Jakarta.

______1987, *Partai Islam di Pentas Nasional*, Grafitipers, Jakarta.

______1990, *Mohammad Hatta: Biografi Politik*, LP3ES, Jakarta.

Oey-Gardiner, M. & Suryatini, A. 1990, 'Issues in Indonesian higher education policy making processes', paper for the International Conference on Economic Policy Making Process in Indonesia, Bali, 6-9 September.

O'Rourke, K. 2002, *Reformasi: The Struggle for Power in Post-Soeharto Indonesia*, Allen & Unwin, NSW.

Orr, K. et.al. 1977, 'Education for this live or for the life to come: observations on the Javanese village madrasah', *Indonesia*, no. 23, pp. 129-56.

Pabottingi, M. 1982, 'Kaum intelektual pemimpin dan aliran-aliran ideologi di Indonesia sebelum revolusi *1945', Prisma, no. 6, pp. 40-53*.

______1991*, Nationalism and Egalitarianism in Indonesia, 1908-1980*, thesis (Ph.D)—University of Hawaii, Photocopy, University Microfilms: 1992, Ann Arbor, Michigan.

Panitia Buku Peringatan 1996: *Seratus Tahun Haji Agus Salim*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Panitia Peringatan Mohammad Natsir/Mohamad Roem 70 Tahun 1978, *Mohamad Roem 70 Tahun*: *Perunding-Pejuang*, Bulan Bintang, Jakarta.

______1978b, *Mohammad Natsir 70 Tahun: Kenang-Kenangan Kehidupan dan Perjuangan*, Pustaka Antara, Jakarta.

Panitia Peringatan 75 Tahun Kasman 1982, *Hidup Itu Berjuang: Kasman Singodimedjo 75 Tahun*, Bulan Bintang, Jakarta

Pasewark, K. A. 1993, *A Theology of Power: Being Beyond Domination*, Fortress Press, Minneapolis.

Poerbopranoto, K. 1981: 'Pengorbanan terhadap tanah air' in *Maju Setapak*, eds P. Soeharto & A. Z. Ihsan, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 23-38.

______1987, *Bunga Rampai Sumpah Pemuda*, PN Balai Pustaka, Jakarta.

Poerwadarminta, W.J.S. 1953, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Balai Pustaka, Jakarta.

Poesponegoro, M. D. & Notosusanto, N. 1990, *Sejarah Nasional Indonesia*, Vol. V, Balai Pustaka, Jakarta.

Poeze, H. A. 1990, 'Indonesians at Leiden University' in *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam*, eds W.A.L. Stokhof & N.J.G.

Kaptain, INIS, Jakarta, pp. 33-58.

Prawiranegara, S. 1984, 'Pancasila as the sole foundation', *Indonesia*, no. 38, pp. 74-83.

Pringgodigdo, A. K. 1964, *Sedjarah Pergerakan Rakjat Indonesia*, Pustaka Rakjat, Jakarta.

Priyono, A. E. (ed.) 1996, *Kebebasan Cendekiawan: Refleksi Kaum Muda*, Bentang Budaya, Yogyakarta

Proudfoot, I. 1993, *Early Malay Printed Books: A Provisional Account of Materials Published in the Singapore-Malaysia Area up to 1920, Noting Holdings in Major Public Collections*, Academy of Malay Studies and The Library, University of Malaya, Kuala Lumpur.

______1997, 'Mass producing Houri's moles or aesthetics and choice of technology in early Muslim book printing' in *Islam—Essays on Scripture, Thought and Society: A Festschrift in Honour of Anthony H. Johns*, eds P. G. Riddell and T. Street, Brill, Leiden, pp. 161-184.

______1998, 'From manuscript to print' in *Indonesian Heritage*: *Language and Literature*, ed J. H. McGlynn, Archipelago, Singapore, pp. 46-47.

PSPI 1998, *Tanjung Priok Berdarah: Tanggung Jawab Siapa?*, Gema Insani Press, Jakarta.

Qutb, S. 1969, *Inilah Islam*, trans A.R. Baswedan & A. Hanafi, Hudaya, Jakarta.

______1978, *Masyarakat Islam*, trans A. M. Nurdin, CV. Pelajar, Bandung.

______1980, *Petunjuk Jalan*, trans A. R. Zainuddin, Media Dakwah, Jakarta.

Radhakrishnan, R. 1990, 'Toward an effective intellectual: Foucault or Gramsci?' in *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*, ed B. Robbins, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp.

57-99.

Radjasa, H., 2002, 'Bang Imad, guru spiritual dan intelektual' in *Bang 'Imad: Pemikiran dan Gerakan Dakwahnya*, eds J. Asshiddiqie et.al., Gema Insani Press, Jakarta, pp. 212-214.

Rahardjo, M.D. 1985, 'Sedikit tentang sejarah intelektual dan peranan kaum terpelajar Muslim' in *70 Tahun Prof. Dr. H. M. Rasjidi*, ed E.B. Ananda, Pelita, Jakarta, pp. 191-213.

______1993, *Intelektual, Inteligensia, dan Prilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim*, Mizan, Bandung.

______1995, 'ICMI, masyarakat madani, dan masa depan politik Indonesia', *Republika* (29-30 November).

Rahman, M-Z. 1969, 'Sebuah tanggapan tentang pelatjuran intelektuil di zaman resim Soekarno', *Indonesia Raya* (26 April).

Rahmat, A. & Najib, M. 2001, *Gerakan Perlawanan dari Masjid Kampus*, Purimedia, Surakarta.

Ramage, D. E. 1995, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, Routledge, New York.

Rasjidi, H. M. 1972, *Sekularisasi dalam Persoalan Lagi*, Jajasan Bangkit, Jakarta.

Read, H. 1959, 'Julien Benda and the new humanism', preface in Benda's *The Betrayal of the Intellectuals,* The Beacon Press, Boston, pp. xiii-xxxii.

Rebick, J. 1996, 'Bridging identity: a creative response to identity politics' in *Clash of Identities: Essays on Media, Manipulation, and Politics of the Self*, ed J. Littleton, Prentice-Hall, Toronto, pp. 31-39.

Redaksi SMT, *Jembatan Antar-Generasi: Pengalaman Murid SMT Djakarta, 1942-1945*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Reid, A. 1988, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*, Vol. I: *The Land Below the Winds*, Yale University, New Haven.

______1993, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680*,

Vol. II: *Expansion and Crisis*, Yale University Press, New Haven.

Ricklefs, M. C. 1993, *A History of Modern Indonesia Since C. 1300*, Macmillan, London.

Ridjaluddin, F. N. 2001, 'Surau dan modernisasi pendidikan di masa Hindia Belanda' in *Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Lembaga-Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia*, ed H. A. Nata, Grasindo, Jakarta, pp. 71-88.

Ritzer, G. 1996, *Sociological Theory*, fourth edition, The McGraw-Hill Companies, Inc., New York.

Rivai, A. 1902, 'Bangsawan pikiran', *Bintang Hindia*, Specimen issue no. 1 (July).

Robbins, B. 1990, 'Introduction: the grounding of intellectuals' in *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*, ed B. Robbins, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. ix-xxvii.

Robin, K. 1991, 'Tradition and translation: national culture in its global context' in *Enterprise and Heritage: Crosscurrents of National Culture,* eds J. Corner and S. Harvey, Routledge, London, pp. 21-44.

Robison, R. 1978, 'Toward a class analysis of the Indonesian military bureaucratic state', *Indonesia*, no. 25, pp. 17-39.

______1981, 'Culture, politics, and economy in the political history of the New Order', *Indonesia*, no. 31, pp. 1-29.

______1986, *Indonesia: The Rise of Capital*, Allen & Unwin, NSW.

Roem, M. 1983, *Bunga Rampai dari Sejarah: Wajah-Wajah Pemimpin dan Orang Terkemuka di Indonesia,* Bulan Bintang, Jakarta.

______1989, *Diplomasi: Ujung Tombak Perjuangan RI*, Gramedia, Jakarta.

Roff, W. R. 1967, *The Origins of Malay Nationalism*, Yale University Press, New Haven.

______1970a, 'Indonesian and Malay students in Cairo in the 1920s', *Indonesia*, no. 9, pp. 73-87.

______1970b, ‘South East Asian Islam in the nineteenth century’ in *The Cambridge History of Islam*, Vol. II, eds P. M. Holt et. al., Cambridge University Press, Cambridge, pp. 155-181.

Ross, A. 1990, ‘Defenders of the faith and the new class’ in *Intellectuals: Aesthetics, Politics, Academics*, ed B. Robbins, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 101-132.

Rosyad, R. 1995, *A Quest for True Islam: A Study of the Islamic Resurgence Movement among the Youth in Bandung, Indonesia*, thesis (Masters)—the Australian National University, Canberra.

Roy, O. 1994, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Massachussetts.

Rude, G. 1970, *Ideology and Popular Protest*, Pantheon, New York.

Sadli, M. 1993, ‘Recollections of my career’, *Bulletin of Indonesian Economic Studies,* vol. 29, no. 1, pp. 35-51.

Sadri, A. 1992, *Max Weber’s Sociology of Intellectuals*, Oxford University Press, Oxford.

Said, E. 1978, *Orientalism*, Vintage, New York.

______1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, MA.

______1989, ‘Representing the colonized: anthropology’s interlocutors’, *Critical Inquiry*, vol. 15, no. 2, pp. 205-25.

______1994, *Representations of the Intellectual*, Vintage, London.

Said, S. 1991, *Genesis of Power: General Sudirman and the Indonesian Military in Politics 1945-49*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Said, T. 1987, *Sejarah Pers Nasional dan Pembangunan Pers Pancasila*, Deppen RI, Jakarta.

Saidi, R. 1990, *Cendekiawan Islam Zaman Belanda*, Yayasan Piranti Ilmu, Jakarta.

Salam, S. 1970, *Sedjarah Partai Muslimin Indonesia*, Lembaga Penjelidikan Islam, Jakarta.

Salim, A. 1925, 'De Islam, het licht van Allah', *Het Licht*, no. 1, pp. 2-4.

______1926, 'Rede van den heer Hadji A. Salim', *Het Licht*, no. 11-12 (January and February), pp. 26-33.

______1952, 'Tjokroaminoto pemimpin pergerakan rakjat jang ta' ada bandingnya', preface in Amelz's *H. O. S. Tjokroaminoto, Hidup dan Perdjuangannya*, Vol. 1, Bulan Bintang, Jakarta, pp. 14-16.

Salman Database 2001, 'Daftar Nama dan Alamat Jamaah Salman ITB', unpublished document.

Santoso, A. E. (ed.) 1997, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-Surat Politik Nurcholish Madjid-Mohamad Roem*, Penerbit Djambatan, Jakarta.

Sanusi, S. 1967, *Integrasi Ummat Islam*, PTDI, Nagrek.

Savage, M., Barlow, J., Dickens, A. and Fielding, T. 1992, *Property, Bureaucracy and Culture: Middle Class Formation in Contemporary Britain,* Routledge, London.

Schiller, J. 1996, *Developing Jepara in New Order Indonesia*, Monash Asia Institute, Clayton.

Schmitter, P. C. 1974, 'Still the century of corporatism?' in *The New Corporatism*: *Social-Political Structures in the Iberian World*, eds F. B. Pike and T. Stritch, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 85-131.

Schwarz, A. 1994, *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*, Allen & Unwin, NSW.

Scott, J. C. 1990, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven.

Sen, K. & Hill, D. T. 2000, *Media, Culture and Politics in Indonesia*, Oxford University Press, Victoria.

Shepard, W. E. 1987, 'Islam and ideology: towards a typology', *International Journal of Middle East Studies*, no. 19, pp. 307-335.

Shils, E. 1972, *The Intellectuals and the Powers and Other Essays,* the University of Chicago Press, London.

Shiraishi, T. 1990, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Cornell University Press, Ithaca.

Simbolon, P. T. 1995, *Menjadi Indonesia, Vol. 1: Akar-Akar Kebangsaan Indonesia*, Kompas, Jakarta.

Simpson, J. M. 1991, *The Political Determinants of Access to Higher Education in Indonesia,* University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Sitompul, A. 1976, *Sejarah Perjuangan HMI 1947-1975*, Penerbit Bina Ilmu, Surabaya.

______et.al. (eds.) 1987, *HMI Mengayuh di Antara Cita dan Kritik*, Aditya Media, Yogyakarta.

______2002, *Menyatu Dengan Umat, Menyatu dengan Bangsa: Pemikiran Keislaman-Keindonesiaan HMI (1947-1997)*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta.

Smart, B. 1997, 'Postmodern social theory' in *Social Theory,* ed B. S. Turner, Blackwell Publishers, Massachussetts, pp. 396-428.

Smith, D. E. 1970, *Religion and Political Development*, Little, Brown and Company, Boston.

Snyder, J. 2000, *From Voting to Violence: Democratization and Nationalist Conflict*, W.W. Norton & Company, New York.

Soe Hok Gie 1966, 'Antara kemerdekaan intelektuil dan instruksi partai', *Kompas* (20 August).

______1990, *Di Bawah Lentera Merah: Riwayat Sarekat Islam Semarang, 1917-1920*, Frantz Fanon Foundation, Jakarta.

Soebagijo 1980, *Jusuf Wibisono, Karang di Tengah Gelombang*, Gunung Agung, Jakarta.

Soebardi, S. 1971, 'Santri-religious elements as reflected in the book of *Tj ntini*.' *BKI*, vol. 127, no. 3.

Soekadri, H. 1979, *Pahlawan Nasional, Kiyai Haji Hasyim Asy'ari*, Depdikbud, Jakarta.

Soekarno 1964, *Di Bawah Bendera Revolusi*, Vol. 1, Panitia Di Bawah Bendera Revolusi, Jakarta

______1929, 1981, 'Kewadjiban kaoem intellectueel', *Persatoean Indonesia*, December 1929. Republished in *Aku Pemuda Kemarin di Hari Esok* (1981), eds P. Soeharto and A. Z. Ihsan, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 201-203.

______1989, *Pancasila dan Perdamaian Dunia*, CV. Haji Masagung, Jakarta.

______1999, *Negara Nasional dan Cita-Cita Islam*, Pusat Data Indikator, Jakarta.

Soekito, W. 1959, 'Posisi kaum inteligensia Indonesia dewasa ini', *Siasat Baru*, no. 655 (30 December), pp. 5-15.

______1960, 'Kesetiaan intelektual kepada masjarakat', *Indonesia* (Indonesian literary journal), no. 4 (October/November/December), pp. 178-192.

______1966, 'Apakah sebabnya kaum intelektuil Indonesia tak terkalahkan?', *Kompas* (31 May).

Soemardjan, S. 1981, 'The changing role of intellectuals in Indonesian national development: a socio-historical interpretation' in *The Role of the Intelligentsia in Contemporary Society*, eds S.N. Ray & G. de la Lama, El Colegio De Mexico, Mexico, pp. 139-153.

Soerjaningrat, S. 1918, 1981, 'In memoriam: Wahidin Soedirohoesodo', in *Nederlandsch Indië Oud & Nieuw I (1916-'17),* p. 265. Republished in *Cahaya di Kegelapan* (1981), eds P. Soeharto & A. Z. Ihsan, Aksara *Jayasakti*, Jakarta, pp. 11-24.

Soeropranoto, R. B. 2000, *Kasus Peledakan BCA 1984: Menggugat*

Dominasi Ekonomi Etnik Cina di Indonesia, Fame Press, Jakarta.

Soetomo 1984, 'Kenang-kenangan: beberapa pungutan kisah penghidupan orang yang bersangkutan dengan penghidupan diri saya' in *Kenang-Kenangan Dokter Soetomo,* ed P. W. van der Veur (ed.), Penerbit Sinar Harapan, Jakarta, 107-206.

Soewarno 1918, 1981, 'Circulaire' in *Soembangsih: Gedenkboek Boedi Oetomo, 1908-20 Mei 1918*, ed *Nederland Indië Oud & Nieuw* (1918), p. 15. Republished in *Cahaya di Kegelapan* (1981), eds P. Soeharto & A. Z. Ihsan, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 11-24.

Sparringa, D. T. 1997, *Discourse, Democracy and Intellectuals in the New Order Indonesia: A Qualitative Sociological Study*, thesis (Ph.D)—Flinders University, Australia.

Spybey, T. 1992, *Social Change, Development & Dependency*, Polity Press, Cambridge.

Steenbrink, K. A. 1986, 1994, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, LP3ES, Jakarta.

______1984, *Beberapa Aspek tentang Islam di Abad ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta.

______1993, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950,* trans J. Steenbrink & H. Jansen, Rodopi, Amsterdam.

Stromberg, R. N. 1968, *European Intellectual History Since 1789*, Appleton-Century-Crofts, New York.

Sulastomo, 2000, *Hari-Hari yang Panjang, 1963-1966*, Kompas, Jakarta.

Sumarsono, T. 1998, *Sajadah Panjang Bimbo. 30 Tahun Perjalanan Kelompok Musik Religius*, Mizan, Bandung.

Suminto, H. A. 1996, *Politik Islam Hindia Belanda*, LP3ES, Jakarta.

Sundhaussen, U. 1982, *The Road to Power: Indonesian Military Politics, 1945-1967*, Oxford University Press, Kuala Lumpur.

Suradi, 1997, *Haji Agus Salim dan Konflik Politik dalam Sarekat Islam*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Surbakti, R. A. 1991, *Interrelation between Relgious and Political Power under New Order Indonesia*, University Microfilms International, Ann Arbor, Michigan.

Surjomihardjo, A. 1973, *Budi Utomo Cabang Betawi*, Pustaka Jaya, Jakarta.

______(ed.) 1980, *Beberapa Segi Perkembangan Sejarah Pers di Indonesia*, Deppen RI & Leknas LIPI, Jakarta.

Sutherland, H. 1975, 'The priyayi', *Indonesia*, no. 19, pp. 57-77.

______1979, *The Making of a Bureaucratic Elite*, Heinemann Educational Books (Asia) Ltd., Kuala Lumpur.

Syaifullah, 1997, *Gerakan Politik Muhammadiyah dalam Masyumi*, Grafiti, Jakarta.

Tampi, N. J. 1987, 'Trend bacaan 1980-an: cermin meningkatnya telaah keagamaan', a working paper, Bagian Dokumentasi dan Informasi Majalah *Tempo*, Jakarta.

Tanja, V. 1982, *Himpunan Mahasiswa Islam: Sejarah dan Kedudukannya di Tengah Gerakan-Gerakan Muslim Pembaharu di Indonesia*, Sinar Harapan, Jakarta.

Tapol, 1987, *Indonesia: Muslims on Trial*, Tapol, London.

Tasrif 1966, 'Berachirlah kini zaman pengchianatan kaum intellektuil Indonesia', *Kompas* (27 April).

______1966, 'Julien Benda dan pengchianatan kaum intelektuil', *Kompas* (12 May).

Teeuw, A., 1986, *Modern Indonesian Literature*, Vol. 1, Foris Publications, Dordrecht-Holland.

______1979, *Modern Indonesian Literature*, Vol. II, Martinus Nijhoff, The Hauge.

Thamrin, M. H. & Ma'roov (eds.) 1998: *Pilar Dasar Gerakan PII:*

Dasa Warsa Pertama Pelajar Islam Indonesia, Karsa Cipta Jaya, Jakarta.

Thee, Kian Wie 2002, 'The Soeharto era and after: stability, development and crisis, 1966-2000' in *The Emergence of A National Economy: An Economic History of Indonesia, 1800-2000*, eds H. Dick et.al., Allen &Unwin, NSW, pp. 194-243.

Thomas, R. M. 1973, *A Chronicle of Indonesian Higher Education*, Chopmen Enterprises, Singapore.

Tim Kompas, 1999, *Partai-Partai Politik Indonesia: Ideologi, Strategi, dan Program*, Kompas, Jakarta.

Tim Peduli Tapol 1998, *Fakta: Diskriminasi Rezim Soeharto terhadap Umat Islam*, Wihdah Press, Yogyakarta.

Tim Redaksi SMT 1998, *Jembatan antar Generasi: Pengalaman Murid SMT Djakarta, 1942-1945*, Pustaka Sinar Harapan, Jakarta.

Tjokroaminoto, O. S. 1916, 1981, 'Zelf Bestuur', a speech at the Sarekat Islam National Congress I in Bandung, 17-24 Juni 1916. Republished in *Aku Pemuda Kemarin di Hari Esok* (1981), eds A.Z. Ihsan & P. Soeharto, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 11-47.

______1925, 1981, 'Apakah Socialisme itoe?', *Bandera Islam*, 1925. Republsihed in *Aku Pemuda Kemarin di Hari Esok* (1981), eds A.Z. Ihsan & P. Soeharto, Aksara Jayasakti, Jakarta, pp. 93-114.

______1952, 'Islam dan Socialisme', an excerpt in Amelz's *H.O.S Tjokroaminoto: Hidup dan Perdjuangannja*, *Vol. 1*, Bulan Bintang, Jakarta. It was first published in *Bandera Islam* in 1925, pp. 138-153.

Tobing, E. 2003, 'Masalah Struktural Peningkatan Kesempatan Kerja', *The Prospect*, www.theindonesianinstitute.org [21 December 2003].

Toer, P. A. 1985, *Sang Pemula,* Hasta Mitra, Jakarta.

Touraine, A. 1981, *The Voice and The Eye: An Analysis of Social Movements*, Cambridge University Press, Cambridge.

Toynbee, A. J. 1949, *Civilization on Trial*, Oxford University Press, London.

Turner, B. S. 1996, *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, Routledge, London.

Uchrowi, Z. & Usman Ks. 2000, *ICMI Bergerak: Lintasan 10 Tahun Ikatan Cendekiawan Muslim Se-Indonesia*, Republika, Jakarta.

Umam, R. 1995, 'ICMI, NU, dan persaingan representasi Muslim Indonesia', *Media Indonesia* (8 December).

Umam, S. , 1998, 'K.H. Wahid Hasyim: konsolidasi dan pembelaan Eesistensi' in *Menteri-Menteri Agama RI: Biografi Sosial-Politik*, eds A. Azra and S. Umam, INIS, PPIM & Balitbang Agama, Depag RI, Jakarta, pp. 81-113.

UNESCO, 1976-1989: *UNESCO Statistical Rearbook*, UNESCO, Paris.

Van Bruinessen, M. 1994, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta, LKIS.

______1995, 'Shari'a court, tarekat and pesantren: religious institutions in the Banten Sultanate', *Archipel*, 50.

Van der Veur, P. W. 1969, 'Education and Social Change in Colonial Indonesia (I)', Pepers in International Studies (Southeast Asia Series No. 12), Ohio University Center for International Studies (Southeast Asia Program), Athens, Ohio

______(ed) 1984, *Kenang-Kenangan Dokter Soetomo,* Penerbit Sinar Harapan, Jakarta.

Van Gennep, A. 1960, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Illinois.

Van Niel, R. 1960, 1970, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite*, W. van Hoeve Publishers Ltd., The Hague.

Van Nieuwenhuijze, 1958, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia*, W. van Hoeve Ltd., The Hague.

Vatikiotis, M. J. 1994, *Indonesian Politics under Suharto: Order, Development and Pressure for Change*, Routledge, London.

Vedung, E. 1982, *Political Reasoning*, Sage Publications, California.

Von der Mehden, F.R. 1963, *Religion and Nationalism in Southeast Asia*, the University of Wisconsin Press, Madison.

Wahib, A. 1981, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib*, LP3ES, Jakarta.

Wahid, A. 1979, *Bunga Rampai Pesantren: Kumpulan Tulisan dan Karangan Abdurrahman Wahid*, Dharma Bhakti, Jakarta.

______1981, *Muslim di Tengah Pergumulan: Berbagai Pandangan*, Leppenas, Jakarta.

______1992, 'Tugas intelektual Muslim', *Aula*, No. 01/XIV (January).

______1998, 'A. Wahid Hasyim, NU, dan Islam', *Media Indonesia* (8 October).

Wahid, N. 2000, *Membongkar Hegemoni NU: Di Balik Independensi PMII (1966-1972),* Bina Rena Pariwara, Jakarta.

Walzer, M. 1989, *The Company of Critics*, Peter Halban, London.

Ward, K. E. 1974, *The 1971 Election in Indonesia: An East Java Case Sudy*, Monash Papers on Southeast Asia, Monash Centre of Southeast Asian Studies, Melbourne.

______1970, *The Foundation of the Partai Muslimin Indonesia*, Cornell University (Modern Indonesia Project), Ithaca.

Weber, M. 1967, 'Class, Status and Party' in *Class, Status, and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, eds R. Bendix and M. Lipset, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, pp. 63-75.

Webster, A. 1990, *Introduction to the Sociology of Development* (2nd ed.), McMillan, Basingstoke.

Wertheim, W. F. 1956, *Indonesian Society in Transition*, Van Hoeve, The Hague.

______1980, 'Moslems in Indonesia: Majority with Minority Mentality', *Occasional Paper No. 8*, James Cook University of North Queensland, Queensland.

______1995, 'Pramoedya as historian' in *Pramoedya Ananta Toer 70 Tahun: Essays to Honour Pramoedya Ananta Toer's 70th Year*, ed B Hering, Yayasan Kabar Seberang, The Hague, pp. 81-90.

Wibisono, J. 1980, 'Studenten Islam Studieclub: pidato pada rapat pendirian', appendix in Soebagijo's *Jusuf Wibisono, Karang di Tengah Gelombang*, Gunung Agung, Jakarta, pp. 390-396.

Wiktorowicz, Q. 2001, *The Management of Islamic Activism: Salafis, the Muslim Brotherhood, and State Power in Jordan*, State University of New York Press, New York.

Wilkinson, R. J. 1903, *Manuskript Klasik, Kamus Jawi-Melayu-Inggeris (A Classic Jawi-Malay-English Dictionary),* Kelly & Walsh, Singapore, republished in 1985 by Baharudinjoha Alai, Melaka.

Williams, R. 1958, *Culture and Society 1780-1950*, Chatto and Windus, London.

Wilson, G. K. 1990, *Interest Groups*, Basil Blackwell, Oxford.

Winstedt, S. R. 1960, *Kamus Bahasa Melayu*, Marican & Sons, Singapore & Kuala Lumpur.

Wira 1969, 'Tjontoh-tjontoh pelatjuran intelektuil di zaman resim Soekarno', *Indonesia Raya* (14-23 April).

Wirjosandjojo, S. 1984, *Wawasan Politik Seorang Muslim Patriot*, ed H. A. Hamzah, YP2LPM, Malang.

Woodward, M.R. 1996, 'Talking across paradigms: Indonesia, Islam, and Orientalism' in *Toward a New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought,* ed M. R. Woodward,

Arizona State University (Program for Southeast Asian Studies), Arizona, pp. 1-45.

World Bank 1998, *Indonesia in Crisis: A Macroeconomic Update*. World Bank, Washington.

Yamin, M. 1959-60, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, vol. 1, Prapantja, Jakarta

Zain, S. T. 1960, *Kamus Modern Bahasa Indonesia*, Grafica, Jakarta.

Zen, M. T., 1966, 'Tugas Tjendekiawan: Mengisi Kemerdekaan', *Kompas* (9-12 July).

Berita-Berita dan Opini (Selain Berita) dalam Koran-Koran, Majalah-Majalah, dan *Website*

Angkatan Bersenjata (1990-1999, see Appendix A & B)

Bandera Islam (1924-1927)

Berita Buana (1990-1999, see Appendix A & B)

Bintang Hindia (Specimen issue no. 1//1902, no. 14/1905)

Bintang Timor (29/12/1880)

Bisnis Indonesia (1990-1999, see Appendix A & B)

Daulat Ra'jat (10/11/1931)

Detik (10/03/1993).

Djawi Hisworo (9-11/01/1918).

Fadjar Asia (26/07/ 1928, 18-20/08/1928)

Het Licht (No. 1/1925, No. 10/1925; Vol. VII/1931)

Indische Courant (18/12/ 1926)

Indonesia Raya (21/04/1959, 14 –23/04/1969)

Jakarta Post (13/06/1998, 30/06/1998)

Kompas (April-August 1966, 22/04/1969, 29/11/1984, 07/05/1998, 1980-1999—see Appendix A & B)

Medan Prijaji (1907-1912)

Media Indonesia (1990-1999, see Appendix A & B)
Merdeka (1990-1999; see Appendix A & B)
Moslemse Reveil (vol 3, no. 5/1938)
Neratja (18/10/1921)
Pandji Islam (May 1940-July 1941)
Pandji Masjarakat/Panji Masyarakat (01/05/1960, 29/03/ 1968, 15/01/ 1975)
Pandoe Merah (No. 1/1924)
Pelita (1990-1999, see Appendix A & B)
Pembela Islam (March 1930, October 1931)
Persatoean Indonesia (December 1929)
Republika (09/01/1997, 07/05/1998, 15/05/1998,
Selompret Melajoe (28/11-30/12/1899)
Seruan Azhar (vol. 2, no. 13, October 1926)
Sinar Djawa (04/03/1914)
Sinar Hindia (1918-1920)
Sinar Harapan (03/04/2003, 1980-1986—see Appendix A)
Soeara Oemoem (June-July 1930, October 1930)
Suara Karya (1990-1999, see Appendix A & B)
Suara Pembaruan (1987-1999, See Appendix A & B)
Taman Pengadjar (15/10/1899)
Tempo (21/08/1971,
Timboel (February-March 1927)
www.geocities.com/pmkri_web/profil-sejarah.htm [20/02/2002]
www. geocities.com/gmni_jkt/profile.htm [20/02/2002]
www.geocities.com/CapitolHill/8766 [20/02/2002]

Daftar Wawancara

Aam Amiruddin (12/12/2000)
Abdul Hamid (29/08/1998)
Abdul Hadi W. M. (17/09/1998)
Abdurrahman Mas'ud (15/11/1999)
Achmad Tirtosudiro (11/10/1999)
Adi Sasono (02/09/1998)
Adian Husaini (23/05/2001)
Ahmad Jayadi Hanan (30/11/2000)
Ahmad Watik Pratiknya (27/12/1998)
Ahmad Zacky Siradj (23/09/1998)
Alfan Husaeri (25/11/2000)
Alfian Tanjung (22/03/2002)
Ali Masykur Musa (22/05/2003)
A.M. Lutfi (03/09/1998)
Aziz Husein (27/10/1998)
Bachtiar Fanani Lubis (11/11/2000)
Bismar Siregar (14/09/1998)
Budi Prayitno (13/12/2000)
Chairil Anwar (11/11/2000)
Dawam Rahardjo (10/09/1998)
Dahlan Ranuwihardjo (29/12/1999)
Darul Siska Said (04/09/1998)
Fahri Hamzah (15/08/1998)
Fuad Amsjari (09/11/2000)
Haidar Bagir (11/09/1998)
Hasballah M. Saad (16/08/1998)
Hernowo (13/12/2000)

Imaduddin Abdulrahim (26/12/1998)
Imran Rasyidi (31/08/1998)
Jimly Asshidiqie (03/09/1998)
Jusuf Hasjim (07/08/1998)
Jusuf Amir Feisal (04/12/1998)
Laode M. Kamaluddin (27/08/1998)
Lukman Harun (10/09/1998)
Marwah Daud Ibrahim (01/10/1999, 16/10/1999)
Mashuri (24/11/2000)
M. Amien Rais (17/09/2003)
M. Habib Chirzin (03/09/1998)
Mohammad Ali Bey (28/08/1998)
Mohammad Jumhur Hidayat (09/10/1999)
Mohammad Zaenuri (05/12/1998, 10/11/2000)
Muchtar Abbas (29/11/2000)
Muhammad Nuh (11/11/2000)
Muhammad Thohir (27/10/1998)
Muslimin Nasution (04/09/1998)
Mutammimul Ula (03/12/2003)
Nasir Tamara (18/08/1998)
Nur Mahmudi Ismail (13/08/1998)
Nurcholish Madjid (18/09/1998)
Parni Hadi (04/09/1998)
Piet Hizbullah (10/01/2003)
Pupun Purwana (11/11/2000)
Putut Wijanarko (13/12/2000)
Ray Rangkuti (22/03/2002)
Sajidiman Surjohadiprodjo (08/09/1998)

Sajuti Hasibuan (20/12/1998)
Samsu Rizal Panggabean (14/08/1998)
Sibawaihi (01/12/2000)
Solahuddin Wahid (02/09/1998)
Sulthon Nur Rahman (25/11/2000)
Suparwan G. Parikesit (13/11/2002)
Sutjipto Wirosardjono (04/09/1998)
Tatat Rahmita Utami (01/10/1999)
Tri Laksono Indriyanto (05/12/1998)
Usman Affandy (25/11/2000)
Utomo Dananjaya (26/08/1998, 07/12/2000, 29/11/2000)
Wardiman Djojonegoro (01/09/1998)
Wirawan Suminar Hadi (25/11/2000)
Zainal Arifin Achmadi (09/12/1998)
Zur'aini Djamal (15/09/1998)

INDEKS

DEMOCRACY PROJECT
Yayasan Abad Demokrasi

Yayasan Abad Demokrasi adalah lembaga nirlaba yang berkomitmen untuk pemajuan demokrasi di Indonesia, terutama dalam kaitannya dengan tradisi keberagamaan yang menghargai nilai-nilai demokrasi, pluralisme, perdamaian, dan penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia.

Lembaga ini berupaya menyebarkan seluas-luasnya ide-ide pencerahan dan demokrasi ke khalayak publik, melalui publikasi, penelitian, dan inisiatif-inisiatif lain terkait dengan isu tersebut.

Juga berupaya memfasilitasi transfer pengetahuan dan pembelajaran demokrasi dari berbagai belahan dunia. Lembaga ini juga *concern* terhadap upaya membangun tradisi akademik dan intelektual, sehingga proses demokratisasi Indonesia berjalan dalam fundamen yang kokoh dan visioner.

Lembaga ini juga akan mengembangkan kader-kader pendukung proses pemajuan demokratisasi di Indonesia.

www.abad-demokrasi.com

redaksi@abad-demokrasi.com